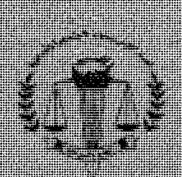
المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية



ندوة

العالم الإسلامى فى إطار المتغيرات الدولية

إشراف

الدكتورة سهير لطفى

تحرير

الدكتور احمد وهدان　　　الدكتورة نيفين جمعة

عبد السلام نوير

القاهرة

١٩٩٧

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية



ندوة

العالم الإسلامى فى إطار المتغيرات الدولية

إشراف

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

تحرير

الدكتور أحمد وهدان   الدكتورة نيفين جمعة

الأستاذ عبد السلام نوير

١٩٩٧

الشريعة كمرجع تشريعى فى مصر

بدوان دوبريه *

موضوع هذه الورقة هو موقع القانون ذى المرجعية الدينية فى التشريعات المصرية ، وفى الدستور على وجه الخصوص . وتكمن أهمية الدستور فى أنه يعد سمة متكررة تشهدها مجتمعات إسلامية أخرى . وبقول آخر فإن الورقة تهدف إلى إبراز تعقد العلاقة بين القانون والدين .

ففى ٢٢ مارس ١٩٨٠ تم تعديل عدد من مواد الدستور المصرى ، تأتى على رأسها المادة ٢ التى كانت تنص على أن مبادئ الشريعة هى واحدة من المصادر الرئيسية للتشريع ، والتى أصبحت تنص على أن الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع . ومن المعروف أن معظم الدساتير العربية تشير إلى الإسلام إما فى المقدمة ، أو لتحديد الدين الرسمى للدولة ، أو فى إعلان مبدأ توافق التشريعات مع مبادئ الدين ، أو فى الإشارة إلى شروط تولى رئاسة الجمهورية . وفى مصر كان دستور ١١ سبتمبر ١٩٧١ ، هو الذى أدخل – للمرة الأولى – الإشارة إلى معيارية الإسلام فى النظام المؤسسى ، وقد دعم تعديل ١٩٨٠ من هذه العملية .

* باحث ، المركز الفرنسى للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة .

فما مضمون هذا التعديل ؟ ، وما هى آثاره ؟ توضح الأعمال التمهيدية التى سبقت هذا التعديل أن إجبار المشرع على اللجوء إلى الشريعة ليستمد منها القواعد الحاكمة لتنظيم المجتمع ، هو بمثابة قيد دستورى إضافى على سلطة المشرع . والفكرة إذن هى دفع المشرع إلى اللجوء إلى قواعد الشريعة – باستثناء أى مصدر آخر – كى يجد فيها ما يبحث عنه . وفى حالة غياب نص صريح ، يكون على المشرع أن يستنبط من مصادر تفسير الشريعة ، تلك القواعد التى ينبغى اتباعها ، والتى لا تتعارض وأسس الشريعة ومبادئها العامة .

والواقع أن أهم ملمح لآثار المادة ٢ من الدستور هو ذلك الذى يتمثل فى الممارسة القانونية . وأهم العلامات فى هذا الصدد هى ذلك الخلاف الدستورى الذى نشأ حول تفسير هذه المادة ، والأحكام القضائية التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا فى هذا الصدد .

ففى مرحلة أولى ، كانت المحكمة الدستورية العليا ، عند تلقيها الدفوع بعدم الدستورية ، تميل إلى تلافى الخوض فى مجال تفسير الشريعة ، وتظل فى إطار التقنية القانونية البحتة . كما أن المحكمة الدستورية العليا قد بلورت بشكل مواز مبدأ شكّل سابَقة قانونية ، وهو عدم تطبيق المادة ٢ بأثر رجعى . فإلزام المشرع باتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع لا ينسحب إلا على النصوص القانونية التى صدرت بعد تطبيق سريان النص الدستورى . على أن متابعة الأحكام القضائية الحديثة تكشف عن تحول بالغ الوضوح . فقبل سنوات كان عدد القوانين الجديدة القابلة للتعديل الدستورى لعام ١٩٨٠ محدودا . ثم تراكمت القوانين وزادت معها احتمالات وإمكانيات الطعن فى القوانين الصادرة بعد تاريخ التعديل . وفى الحكم الصادر فى ١٥ مايو ١٩٩٣ ، نجد أن المحكمة الدستورية العليا قد انتقلت بوضوح على أرضية الشريعة وتفسيرها ، وحددت المقصود بمعنى الشريعة

وبالغاية من تفسيرها . فالنص التشريعى لا يمكن أن يتعارض مع القواعد الصريحة للشريعة القطعية الثبوت والدلالة . كما أن هذه القواعد وتعريفها ليست موضعا للاجتهاد . والمقصود فى هذا الصدد هو الأحكام العليا والقواعد الثابتة التى لا تقبل تفسيرا ولا تحويرا وفقا لتغير الزمان والمكان ، وهى بالتالى أحكام لامفر منها ولا تقبل التعديل . أما مهمة المحكمة الدستورية العليا فى هذا المجال فهى مراقبة احترام هذه القواعد والتأكد من أنها تسود على ماسواها . وفى المقابل ، نجد تلك القواعد المبنية على الأحكام الظنية ، والتى تختلف من حيث مدى ثبوتها وتغير دلالاتها . والواقع أن الاجتهاد يقتصر على مثل هذه الأحكام التى قد تتغير بتغير الزمان والمكان ؛ لضمان مرونتها وديناميكيتها وقابليتها لمواجهة الحاجات المتواترة والمتنوعة ؛ بحيث تحكم شئون المؤمنين بما يكفل مصالحهم المشروعة .

ويشير ماسبق إلى أن عملية إدماج الشريعة فى البنية المؤسسية المصرية هى عملية مستمرة . فأحكام المحكمة الدستورية العليا ، التى تتعرض لمسألة الشريعة ، إذا ما طرحت مسألة تفسير المادة الثانية من الدستور ، تدفع إلى مزيد من الترابط بين القانون الوضعى والشريعة . على أن التعايش ما بين المرجعيتين لايعنى أن لكلٍّ طريقه المتوازى مع الآخر ، بمقدار ما يشير إلى وجود نوع من التداخل المتبادل فيما بينهما . وإذا كان القانون الوضعى هو نصوص من القواعد الملزمة القابلة للتطبيق فى زمان ومكان معينين ، فهو أيضا وليد عملية تقنين وتشكيل . وبهذا المعنى فإن المعيار المستمد من الشريعة يمكن أن يخضع لعملية "الموضعة" . كما أنه ، وفى المقابل ، فإن السمة الأساسية للنظام المعيارى ذى المصدر الدينى – بل ولما يسمى بالقانون الطبيعى – ماهى إلا توفير إطار لا ينبغى الخروج عنه ، لأنه يمثل مرجعية عليا . وبهذا المعنى ، فمن الوارد أسلمة النظام

القانونى الوضعى ، بعد مراجعة كافة معاييره على ضوء المرجعية الإسلامية . والأمر فى ذاته ليس بجديد ، إذا ما نظرنا من هذه الزاوية إلى ما حدث فى الماضى من تطور علم أصول الفقه .

وقد قدمت الباحثة مارى فرانسواز ريجو نظرية تدور حول الوظيفة التأسيسية الدستورية ، قد تسمح بفهم أفضل للظاهرة محل البحث . ودون خوض فى تفاصيل هذه النظرية يكفى القول بأن تطبيقها على الحالة المصرية ، يسمح بتحليل مرجعية الشريعة ، بوصفها قيدا ماديا على ممارسة الوظيفة التأسيسية . فثمة نظام معيارى هو نظام الشريعة – خارجى بالنسبة للمشرع – ويتم إدماجه فى النص الدستورى بناء على رغبة واضع الدستور ، وبالتالى فإن هذا النظام المعيارى – أى الشرّيعة – هو الذى يحدد مضمون القيد . ووظيفة هذا القيد ونتيجتها هى أن تسحب من نطاق عمل المشرع المصرى تلك المسائل التى ترى المحكمة الدستورية العليا أنها ثابتة ولا محل لاختلاف بشأنها . وهذا هو لب العملية . فمن تعريف الشريعة دستوريا كمصدر التشريع الرئيسى وتعريف المحكمة الدستورية العليا لها على أنها تلك القواعد ذات الثبات والدلالة المطلقة، تكون المحكمة الدستورية قد اعترفت بالطابع الخارجى لمعيار الشريعة ، وتكون قد أقرت فى آن واحد بالقيد الذى يقع على تطبيق هذا المعيار . ويظهر بالتالى أنها تحرص على الحفاظ على قدر من التوازن بين النظامين المعياريين ، فيما يمكن أن نصفه "التصديق المقيد" .

وثمة موضع للخلل فى النظرية التى أشرنا إليها ، وهو أنها تسند وظيفة الإنتاج التشريعى إلى الدولة فحسب . وهى تفترض بذلك أن الدولة غير واقعة تحت تأثيرات المجال الاجتماعى والفاعلية الاجتماعية ، بما يحملانه من تصورات عن دور الدولة . صحيح أن العملية القانونية تجرى إلى حد كبير بشكل مستقل ، وأن

النظام المعيارى – والقانونى على وجه الخصوص – قد يتغير من الداخل بالخلق الذاتى ، مع قدر من الاستقلال . إلا أن ذلك لا ينفى أثر العوامل الخارجية. والمسألة لا تكمن فى المطالبة بأن يأخذ القانون فى الاعتبار بالمعرفة الاجتماعية ، قدر ما تعنى أنه على الباحث فى مجال القانون – كظاهرة اجتماعية – أن يأخذ فى الاعتبار بتأثير المجال الاجتماعى ، وما يحمله من رؤية لبناء العالم على المجال القانونى ورؤية بناء العالم المميزة له . وهنا يكون الحديث عن خلق أو توالد ذاتى نسبى . وبالتالى فإن موقع الشريعة ضمن النظام المعيارى المصرى يمكن أن يكون محل قراءتين . فهناك المستوى "السكولائى" للقانون والأحكام التى تؤكد أنها لا تستمد عناصر معالجة المسائل القانونية إلا من مجالها المميز (أى القانون الوضعى وأحكام الشريعة) ، وهناك مستوى ثان هو مستوى ممارسات القضاة ، تلك الممارسات التى تحكمها أساسا رؤيتهم لذلك المجال المميز ، ولا تتوقف هذه الرؤية على المعرفة الدينية المهيكلة التى يتوجه لها القضاة بالتساؤلات ، والتى يقومون بتفسيرها بالفعل ، قدر ما تتوقف على "الإشارات الاجتماعية" التى تعين موقفهم الميتافيزيقى من الدين ومن المجتمع الذى يسعى القانون إلى تنظيمه . ومن ثم فإن هذه الإشارات الاجتماعية هى التى تحدد نطاق الممكنات واللاممكنات .

وخلال المقابلات التى أجريت فى عام ١٩٩٤ مع أعضاء من المحكمة الدستورية العليا ، أمكن التمييز بوضوح بين جانبين . فهناك – من جانب أول – عناصر الخطاب القانونى والدستورى الصرف ، الذى يتضمن قواعد الاختصاص والتفسير ، وعلاقة المحكمة بمختلف هيئات السلطات الثلاث : التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، وإمكانية أن يتمتع غير المسلم بالكفاءة اللازمة للتحقيق ، وتفسير الشريعة وفقا لنص المادة ٢ من الدستور ، والاستقلال عن المؤسسات الدينية كمشيخة الأزهر ومفتى الجمهورية . وهناك من جانب ثان تلك الرؤية التى

تحيل إلى السياق الاجتماعى وإلى تصور معين حول الإسلام وفضائله وموقعه فى مصر .

وفى هذه الحالة ، فإن تبنى المنظور "الثقافوى" يفضى إلى الاعتراف بمرجعية الإسلام ، وفضله فى تأسيس النظام الدستورى ، وحقوق الإنسان ، ومبدأ مسئولية الحكام ... وهو يميل إلى تأكيد فكرة التطابق الكبير فى الوضع القانونى المصرى والمبادئ الإسلامية .

وهنا ، فإننا نجد أنفسنا بصدد نسخة طبق الأصل من الخطاب الاعتذارى المهيمن ، وإن كان لا يواكبه ما يصحبه عادة من إدانة للبعد السياسى وللحكم لدوره فى إرساء وتعميق الهوة بين القانون والوضع القائم وبين المبادئ وتطبيقها .

إن إدخال الفاعلية الاجتماعية فى مجال تحليل القانون يميل إلى إبراز دور القانونيين كجماعة اجتماعية مستقلة تحتكر الموارد - القانونية - ، وتؤسس نفسها كوسيط بين القاعدة القانونية وبين الشخص العادى الذى قد يطالب بتطبيق تلك القاعدة .

والواقع أن ثنائية الاحتكار/الوساطة تنطبق على العديد من المجالات ، منها على سبيل المثال التوصل للمعرفة الدينية .

والواقع أن أهم ما يمكن إبرازه هو القطيعة التدريجية بين ديناميكيتين تحيل الأولى إلى المعرفة التقنية المتخصصة ، على حين تحيل الثانية إلى المعرفة الحدسية والمفاهيم الشائعة المعممة .

وإذا ما عدنا إلى الشريعة فى التركيب المعيارى المصرى ، وإلى التعريف الذى يعطيه لها المتخصصون فى القانون ، فسنلاحظ أنهم يشاركون بالفعل فى عملية الاحتكار/الوساطة . غير أنهم لا يفلتون مع ذلك كلية من تأثير المفاهيم الشائعة المعممة ، وقد يرجع ذلك إلى عدة أسباب ، يأتى على رأسها التأكيد

المتواتر على أن الشريعة الإسلامية تتجاوز النطاق القانونى لكى تشمل كافة أوجه الحياة ، وتصبح بذلك إطارها التنظيمى الشامل . وهذا البعد الأخلاقى الصريح للشريعة ، والذى يتفق عليه معظم المصريين المسلمين الذين التقينا بهم ، يزيد من صعوبة التمييز بين المعرفة التقنية بقواعد الشريعة ، وبين ما يحيل إلى معانى العدل والتكافؤ التى تحملها وتكفلها الشريعة . وبالتالى فإن المتخصص فى القانون يجد نفسه فى القلب من التوتر بين ديناميكيتين معياريتين متعارضتين ، تنتمى الأولى إلى علم القانون الوضعى ، على حين تنتمى الثانية إلى منطق النظام الأخلاقى السائد ، والذى يعتريه بدوره العديد من التيارات .

فالمجال القانونى هو مجال التنافس حول احتكار إعلان القانون ، وهو بشكل خاص مجال يحتمل فيه التعارض بين الاتجاه الاحتكارى واتجاه التفتت بين الجهات المعنية بإنتاج المعيار ، ومن ثم فلا ينبغى الاقتصار على دراسة المؤسسة الاجتماعية المنتجة رسميا للقانون ، أى الدولة . فالتفاعل بين المشرع والفرد لايدور فى فراغ ، ولكن فى سياق اجتماعى محدد ، تشغله مجالات اجتماعية عديدة يفرز كل منها قيوده . ومن هنا تأتى أهمية بلورة نظرية سوسيولوجية للقانون ، تأخذ فى اعتبارها بمركب المجالات الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد ، والمعايير التى تصدر عن هذه المجالات ، ونمط التفاعلات السائد داخلها وفيما بينها .

ويصدق هذا على الواقع المصرى . فالشريعة شأنها شأن كل قاعدة تتعرض للتغير فى المفهوم والصياغة والتطبيق . إن النصوص لا تتكلم بذاتها ، ولكنها لاتكتسب دلالتها الاجتماعية إلامن خلال الصياغة المعلنة والذكر والتواتر ، والإحالة والقراءة والتفسير ، وما يفضى إليه ذلك هو وجود نوع من "التضامن بلا إجماع"، أى أن ثمة قواعد مشتركة وواضحة ، من دون اتفاق أو تصور مشترك حول

المضمون الفعلى لهذه القواعد .

ولا بديل من الاعتراف بأن ثمة قدرا من الموافقة حول قضية الشريعة ، يعبر عنها خطاب معين ، وإن كان ذلك لا يشترط إجماعا حول المضامين وآليات التطبيق والنتائج ، بل ولا يشترط إلا التسليم بصعوبة إخلاء المجال الاجتماعى من القاعدة الدينية ، فهناك عدد من الرموز المشتركة ، إلا أن اشتراك معظم قطاعات المجتمع فى الإشارة إلى هذه الرموز لا يعنى أن دلالاتها قد تفتتت .

وإذا ما عدنا إلى المادة ٢ من الدستور وإلى تفسيرها ، يمكن أن نلحظ تعدد المجالات الاجتماعية ، بمجرد رصد الأطراف التى كانت طرفا فى نزاع محوره الشريعة ، فمن جامعة الأزهر ووزارة الأوقاف ، إلى هيئة إدارة قضايا الدولة فى محافظتها على مصالح الدولة لدى أى اتهام لها ، مرورا بالقاضى الذى يطرح مسألة الدستورية ، أو الذى يطلب منه أن يطرحها ، وانتهاء بالمحامين فى القضايا المرفوعة أمام المحاكم والنزاعات الدستورية . وعلى هؤلاء تضاف المحكمة الدستورية العليا وأعضاؤها من القضاة ومفوضى المحكمة .

وبشكل عام فإن المشرع والقاضى والمدعى والمحامى يجب أن يقع نشاطهم فى دائرة المعقول والمقبول والمتاح عملا . وفى الحالات الثلاث ، فالفكرة هى أنه ينبغى التحرك فى إطار يكون مفهوما لكل من محرك الدعوى والمدعى عليه . وفى حالة الخلاف الدستورى الوحيد الذى دار حول المادة ٢ ، فقد شارك فيه من الفاعلين ، كل من المدعين والقضاة والمحامين ، بل ومجمل الأفراد الذين يمكن أن تؤثر معرفتهم ونشر هذه المعرفة فى دائرة المعنيين بشكل مباشر ، بما لهم من أثر إعلامى ومن مشاركة وتوسط ، فى المراحل السابقة على النزاع ، أو بما لهم من ثقل سياسى .

لقد اهتمت الكتابات الأنثروبولوچية ، وخاصة البريطانية منها – منذ فترة بعيدة – بطرق حسم الخلافات ، بما فيها الإجراءات القضائية . وقد أسفرت الأخيرة عن نتيجتين : أولاهما هى أن البحث فى العمليات المصغرة التى تحكم تطور الخلافات القضائية ، يكشف عن درجة تدخل قانون الدولة فى مختلف المجالات الاجتماعية ، وبالتالى عن مدى قابلية هذه المجالات لاستقبال هذا التدخل. ويتعلق هذا النوع من الدراسات بكافة مواقع حل النزاع بما فيها المحاكم . والنتيجة الثانية هى أن إجراءات إدارة القضاء وأنماطها ليست تطبيقا حرفيا لمجموعة من النصوص الملزمة – وضعية كانت أو ذات مصدر دينى – بقدر ما هى محاولة لمواءمة حكم القاضى مع المفاهيم الثقافية والصلات الاجتماعية التى يتشابك معها هذا الحكم .

والخلاصة ، هى أن الخلاف هو بالأساس محاولة للموازنة بين المعايير التى يفترض أنها تنطبق على جميع الفاعلين ، وبين النتائج الفعلية التى أدى إليها سلوكهم . وهو ما يفضى بنا لا محالة إلى مفهوم الإستراتيجية . وهو يقتضى الأخذ فى الاعتبار بالقيود والخيارات المتاحة أمام الفاعلين وتصورهم عن هذه القيود والخيارات . ومن بين هذه الاستراتيجيات ، تلك التى يتبعها القضاة لدى تعرضهم لمضمون وتطبيق المادة ٢ من الدستور . فالقاضى المصرى فى موقف وسط بين منطق المتخصص فى القانون وبين المفهوم الشائع والمعمم عن الشريعة . ومن الممكن أن يتم تحليل موقفهم بوصفه استراتيچية ترمى إلى الحد من التوتر بين مقتضيات الأخلاق والعدالة . ففى منطقة التقاطع هذه ، يتحرك القاضى فى مجال تتعايش فيه معرفته بالنظام القانونى وتصوراته عن الحياة بشكل عام .

ويتضح بالتالى أن الشريعة كمرجع تشريعى ، تسهم فى هيكلة القانون المصرى وتفسيره . كما أنها تكشف عن تفاعلات العديد من المجالات الاجتماعية ،

وفى مقدمتها مجال القضاة ، الذين يحملون تصورا معينا عن الشريعة ، يسهم إلى حد كبير فى تحديد مضمون ذلك المرجع .

الحرية السياسية فى الإسلام

عبد السلام نوير*

ليس ثمة شك أن الحرية هى من أهم القيم المكونة للديموقراطية الليبرالية . فالمجتمع الحر والدولة الحرة هما هدف النظرية الديموقراطية الليبرالية . ويلاحظ أن مفهوم الحرية مفهوم واسع ، يعبر عن شيء يتسم بالعمومية ، ولذلك يعبر عنه بعديد من المعانى . فالأفراد ذوو الفلسفات المختلفة يعرفونه تعريفات مختلفة، إلا أنه يمكن القول بأن للحرية معنى جوهريا تنطلق منه أغلب المعانى دون أن تفقد السمات المميزة للأساس الذى انطلقت منه . ويستمد هذا المعنى الجوهرى من تعريف هوبز للحرية ، فهى تعنى – طبقا له – التحرر أو غياب القيود ، أى بعبارة أخرى ، هى غياب الموانع الخارجية للحركة [١] .

والحرية السياسية ما هى إلا تتويج لكل ما يمكن للفرد أن يتمتع به من مشاعر الحرية والإحساس بها فى مجالات حياته كافة . فإذا هو توافق مع ذاته فى التوصل إلى أكبر قدر من التراضى بين متناقضات الواقع استطاع أن يسمو من هذا إلى مستوى البحث فى علاقاته الاجتماعية والسياسية مع الآخرين [٢] .

وتأتى أهمية الحرية السياسية ورفعتها بين الحريات المدنية انطلاقا من

* باحث علوم سياسية ، قسم الاتصال الجماهيرى والثقافة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

مسئوليتها عن ضمان باقى الحريات وصياغة أطر ممارستها . فلا يخفى أن الحرية السياسية تقع فى قلب العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبالأحرى بين المجتمع والنظام السياسى المسئول عن صياغة وصنع وتنفيذ السياسات العامة ، بما فيها تلك السياسات التى تقوم بعملية التنشئة السياسية للمجتمع : التعليم ، والإعلام ، فتصوغ ثقافته السياسية ورؤيته للعلاقة مع السلطة وحقوقه السياسية والمدنية ... إلخ ، ومن ثم فإن النظام السياسى - من خلال سياساته - لن يكون مسئولا عن توسيع أو تضييق نطاق الحرية - بأنواعها - لصالح المجتمع فحسب، وإنما سيكون مسئولا عن صياغة مفهوم هذا المجتمع عن الحرية ، وكيفية ممارستها أيضا .

ومن ناحية أخرى ، فإن توافر الحرية السياسية يتيح للمجتمع "حق" المبادأة والمبادرة إزاء النظام السياسي ، فرض المطالب أو سحب التأييد ، ليتخذ من السياسات ما يتلاءم "وإرادة" هذا المجتمع .

شهدت دول إسلامية عديدة - ولاسيما فى المنطقة العربية - درجات متفاوتة من التحول الديموقراطى منذ منتصف الثمانينيات ، متأثرة بالمنظورات الديموقراطية فى أوربا الشرقية والجمهوريات السوفيتية السابقة . لكن بعكس مجتمعات هذه الدول ، لم ينعقد لواء المعارضة السياسية والمطالبة بمزيد من الحرية السياسية فى هذه البلدان العربية والإسلامية للقوى الليبرالية العلمانية ... لقد رفع الإسلاميون هذا اللواء .

إن وفاة الإمام الخومينى ، وإصرار الرئيس زين العابدين بن علىّ على رفض الاعتراف بشرعية "حزب النهضة" الذى يرأسه راشد الغنوشى بعد أن أثبت -فى انتخابات ٢ أبريل ١٩٨٩ - اتساع وعمق صلاته الجماهيرية ، وكذلك اعتراف الرئيس الشاذلى بن جديد فى الجزائر بجبهة الإنقاذ ، التى سرعان ما احتلت

مكانة القوة الأولى فى معارضة النظام ، وما حدث من استئناف القمع ضد الإسلاميين فى العديد من الدول العربية ، أدى كل ذلك إلى إعادة توجيه النظر إلى محورية دور أولئك "المحدثين" فى السياسة ، وإلى قدرتهم على تغيير توازن القوى فى الساحة السياسية للعالم العربى . ولم يعد أحد فى الجزائر ، أو فى أى مكان آخر فى المنطقة ، يستبعد إمكانية أن يجعلهم الإطار المرجعى – الذى سمح لأنصار الخومينى أن يخرجوا من جيتو المعارضة السرية – قادرين فى يوم ما ، على أن يحصدوا كل ، أو بعض ، الميراث السياسى للتشكيلات القومية الموجودة حاليا فى السلطة[٣] .

لقد تخوفت هذه التشكيلات من وصول القوى الإسلامية إلى السلطة ، حتى لو كان هذا من خلال صناديق الانتخاب ، بدعوى أن هذه القوى تحمل فى مشروعها السياسى ، بل وفى إطارها المرجعى ، تشككا وعداءً للديموقراطية ، ونية للانقلاب عليها . ومن ثم كانت الحيلولة دون وصولها بسبل عديدة تنوعت عبر البلدان العربية .

تعددت الاجتهادات فى تناول موقف هذه القوى الإسلامية من الديموقراطية، ومن ثم الحرية السياسية ، فرأى بعضها أن رفضها للديموقراطية ناجم عن خبرات تاريخية ، مثل الخضوع للاستعمار ، بينما رأى البعض الآخر أن موقفها ناتج عن رفض إطارها المرجعى ، أى الإسلام ، للحرية السياسية . ورغم تباينهما فقد اهتم كلا الرأيين بمناقشة موقف الإسلام من أبعاد وجوانب الديموقراطية ، ولاسيما الحرية السياسية[٤] .

ومن ثم ، ستهتم هذه الورقة بالتعرف على موقف الإسلام من الحرية السياسية ، باعتبارها جوهر الديموقراطية . وذلك من خلال محاولة الإجابة عن بعض التساؤلات .

ما موقف الإسلام من حرية الرأى والتعبير ؟ وبالأحرى موقفه من المعارضة السياسية ؟

ماطبيعة الآلية الإسلامية للتشريع واتخاذ القرار ؟ وهل تختلف عن الآلية الديموقراطية؟

ما موقف الإسلام من التعدد الحزبى ؟

أولا : مفهوم الحرية السياسية

تعد مشكلة الصراع بين السلطة والحرية من أعقد المشكلات التى تواجه الباحثين فى تاريخ الأنظمة السياسية والدستورية وأصولها . وعلى الرغم من اتفاق المفكرين من رجال القانون والسياسة ، ومن علماء الاجتماع فى مختلف الأمم والعصور ، على أن الحرية هى الغاية السامية التى تتطلع إليها الأنظمة الحاكمة والنظريات السياسية والقوانين الموضوعة لتنظيم العلاقات الاجتماعية – على الرغم من كل ذلك – فإن الحرية كانت ، ولا تزال ، بعيدة عن أن يحدد لها معنى معين يقبله الجميع ، أو أن يتفق بصدد ممارستها على طريقة معينة . وحتى فى المجال السياسى ، حيث يبدو أن للحرية معناها الواضح ، وهو عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين ، وحق المحكومين فى المشاركة فى إدارة شئونهم العامة بغير قيود سوى ما تستلزمه مصلحة الجماعة ، فإنه يندر أن يبقى هذا المعنى على هذه الدرجة من الوضوح ، وخاصة حين تتفاوت الأطراف المتصارعة فى تحديد الحرية [٥] عموما ، أو فى المجال السياسى خصوصا .

ثمة تعريفات عديدة لمفهوم الحرية السياسية ، لعل من أهمها تعريف على عبد الواحد وافى لها بأنها "أن تكون الأمة نفسها مصدر السلطات ، ومن أهم الحقوق التى يجب أن تمنحها الأمة حتى تكون مصدرا للسلطات أن يكون

لأفرادها ، عن طريق مباشر أو عن طريق ممثليهم ، الحق فى اختيار الحاكم ، والحق فى مراقبته ومحاسبته على أعماله" (٦) .

وتذكر زينب رضوان أن الحرية السياسية "هى التى يمنح بمقتضاها الحق لكل فرد عاقل رشيد فى أن يشترك فى إدارة شئون الدولة ، ويرقب أعمال السلطة التنفيذية"(٧) .

ويقرر محمد سليم العوا "أن للحرية معناها الواضح وهو : عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين ، وحق المحكومين فى المشاركة فى إدارة شئونهم العامة بغير قيود سوى ما تستلزمه مصلحة الجماعة" (٨) .

وبالنظر إلى التعريفات السابقة يمكن القول بأنها تتفق فى جوهرها على :

الحق فى التعبير عن الرأى دون قيود فيما يتصل بكافة جوانب العملية السياسية .

حق المشاركة فى العملية السياسية دون قيود .

ثانيا : الإسلام وحرية الرأى

يقصد بحرية الرأى والتعبير "أن يكون للإنسان الحق فى أن يفكر تفكيرا مستقلا فى جميع ما يكتنفه من شئون ، وما يقع تحت إدراكه من ظواهر ، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير" (٩) . وانطلاقا من هذا التعريف فإنه ليس ثمة شك فى أن التشريع الإسلامى يذهب فى اعتباره لهذه الحرية واحتفائه بها إلى مدى يندر أن تصل إليه المذاهب السياسية أو النظم الدستورية الوضعية . ومرد ذلك اعتبار الإسلام أن فطرة الله التى فطر الناس عليها تتضمن "حقهم فى الاختيار"... فى اختيار الرأى ، واختيار الفعل أو الموقف الذى يترتب على هذا الرأى(١٠) . "عندما يتحدث القرآن الكريم عن جماع غايات الرسالة النبوية فى شئون الحياة الدنيا ، نلمح تركيزه على

غايـات :

أ – اشتغال الإنسان بشئون أمته ومجتمعه العامة متمثلا فى مبدأ "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر".

ب – تنظيم علاقة الإنسان بالأشياء ، ما هو حلال منها وما هو حرام .

جـ – تحرير هذا الإنسان من القيود والأغلال .

إنه يقول عن جُماع رسالة محمد ﷺ "الذين يتبعون الرسول النبى الأمىّ الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ، ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم" [١١] . ولقد بلغ تقديس الإسلام لهذه الحرية إلى الحد الذى جعل السبيل لإدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنسانى ، فحرر سبيل الإيمان من تأثير الخوارق والمعجزات المادية ، ومن سلطان النصوص والمأثورات ، بل ومن سيطرة الرسل والأنبياء . فحجية النصوص المقدسة مترتبة على صدق الرسول الذى بشر بها ، وصدق الرسول مترتب على صدق وجود الذات الإلهية التى أرسلته وأوحت إليه هذه النصوص [١٢] ، والإيمان بوجود هذه الذات أمر رهين بالعقل وحرية الفكر والاختيار . وجوهر الأمر كما يقرر القرآن الكريم "لاإكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" [١٣] .

قامت دعوة الإسلام على أساس من حرية الرأى والتعبير عنه ، فهو حين دعا الناس إلى الإيمان بالله ، جعل النظر فى الكون ، والتأمل فى سنة الله فيه أساس هذا الإيمان ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها . وقد كان الاجتهاد بالرأى أصلا من أصول الشرع منذ العصر الإسلامى الأول . وكان هذا الاجتهاد بالرأى يتناول أصول الفقه فى الدين ، فطبيعى أن تكون حرية الرأى مطلقة فيما وراء ذلك من شئون الحياة [١٤] .

هذه الحرية حق للجميع حيث ممارسة الإنسان لحريته هى الوجه الآخر لعقيدة التوحيد ونطقه بالشهادتين بمثابة إعلان عن عبوديته لله وحده ، وانعتاقه من أى سلطان لأى واحد من الناس . إن الله يكشف لنا عن إرادته فحسب ، ولكنه لايجبرنا أن نسلك وفق تلك الإرادة . إنه يمنحنا حرية الاختيار ، ونحن بحكم ذلك نستطيع إذا شئنا أن نستسلم مختارين لشريعته .كما نستطيع إذا أردنا أن نسير ضد أوامره ، وأن نسقط شريعته من اعتبارنا ، وأن نتحمل العاقبة ، لأنه كيفما كان الاختيار فإن التبعة علينا . فحكم الإسلام فى حرية الاعتقاد هو منع أى إنسان من مضايقة أحد بسبب اعتناقه لعقيدة معينة ومحاولة فرض عقيدته وقناعاته عليه ، ففرض العقيدة أمر مستحيل ، وتأنيب الآخرين بسبب عقائدهم أمر مرفوض تماما (١٠) .

فإذا كانت هذه هى أحكام القرآن الكريم – مصدر تشريع الإسلام فى شأن مسألة العقيدة والإيمان – فهل يجوز بعد ذلك أن يقال إن تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم فى النواحى الأخرى الاجتماعية أو السياسية ؟ . وواقع الأمر أنه ليس فى الإسلام ما يدل على حق لحكومة إسلامية فى البحث عن عقائد الناس ومحاربة ذوى العقائد المخالفة ، أو إجبارهم على المناظرة والمباحثة ، بل إنه أمر بين الإنسان وربه ، ومن ثم فإن الحرية السياسية فى معناها العصرى ليست إلا فرعا لأصل إسلامى عام هو حرية الإنسان ، وبرهان ذلك أن الرسول ﷺ يقول "لا يكن أحدكم إمعة ، يقول أنا مع الناس ، إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أساءوا أسأت" (١٦) .

منح الإسلام كل فرد الحق فى إبداء رأيه ، وجعل من أظهر صفات المؤمنين أنهم يجهرون بالرأى ، ولا تأخذهم فى الحق لومة لائم ... ويلحق بحرية الرأى حق الفرد فى النقد والتقويم . فقد أوجب الإسلام على كل إنسان يرى انحرافا أو خطأ

أن يعارضه ، وإن لم يفعل كان آثما. ومازال النقد سمة من سمات المجتمع فى كل عصر تحققت فيه الحرية واختفى الاستبداد ، فرسول الله ﷺ يقول "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" (١٧) . وهكذا فإن حرية الاعتقاد ، التى يرسيها الإسلام ، ترتب حرية القول التى لا يقيدها فى التفكير الإسلامى سوى قيد واحد هو ألا يكون الرأى طعنا فى الدين أو خروجا عليه ، حيث يعد ذلك انتهاكا للنظام العام للدولة . وليس الأمر مجرد "إباحة للتعبير عن الرأى ، وإنما يرقى الأمر إلى مستوى الوجوب عندما يتعلق بإعلان كلمة الحق، حيث تعتبره النصوص الشرعية إثما يستوجب العقاب فى الآخرة بحسبانه سكوتا على المنكر واجب النهى عنه شرعا" (١٨) .

المعارضة فى الإسلام إذن ليست حقا فقط ، ولكنها واجب وتكليف شرعى أيضا . وعندما يطالع الباحث النصوص الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وخبرة الخلفاء الراشدين ، فإنه يخرج بانطباع مؤداه أن الركيزة الأساسية لهذا الخطاب تتمثل فى التكليف الشرعى للكافة بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- الذى وصفه الإمام أبو حامد الغزالى - بأنه القطب الأعظم للدين . فحيث إنه تكليف يجب بمقتضاه أن ينكر المسلم كل اعوجاج أو خطأ يصادفه - طبقا لظروفه - فإنه يتجاوز الحق إلى الواجب ... والفارق بين الأمرين أن للحق مغزى سلبيا فقط ، معناه أنه لا يجوز منع صاحب الحق من استعمال حقه متى توافرت الشروط المقررة لاستعماله ، وأهمها ألا يسىء صاحب الحق استعمال حقه ، بينما الواجب ذو مضمون إيجابى ، مؤداه أنه يجب على المكلف القيام بأدائه وإلا كان آثما مستحقا للعقاب .

أدرك المسلمون الأوائل هذا التكليف بحرية الرأى ، فتعددت سوابقهم فى هذا الإطار ، بيد أنها كانت محوطة بسياج يقيها الشطط والتجاوز . فكان للمرء

أن يمارس حريته ، على ألا يخرج عن صحيح الدين فلا يشكك فى عقيدة التوحيد ... الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وألا ينكر أو يجحد تكليفا أو شعيرة ثابتة بنص أو سنة . وفيما عدا ذلك فإن الاجتهاد مباح ... بل واجب ، وحريته مكفولة للجميع قدر استطاعتهم . ومن ثم ، فلا جرم أن نجد من يجهرون بالآراء المخالفة حتى فى عهد الرسول ﷺ ، ليس فى العقيدة ولا العبادات وإنما فى المعاملات على تنوعها : سياسى ، عسكرى ، اقتصادى ... إلخ . والأمثلة على ذلك عديدة فى عهد النبى ﷺ وعهد خلفائه الراشدين ، ومن ذلك ، أن الله قد أفاء على المسلمين أموالا من هوازن ، وأعطى رسول الله ما أعطى منها للمؤلفة قلوبهم فى قريش وقبائل العرب ، ولم يكن فى الأنصار منها شىء فأسرها هؤلاء فى أنفسهم حتى كثر منهم الكلام السيئ ، حتى قال قائلهم : لقى رسول الله ﷺ قومه ، فدخل على رسول الله سعد بن عبادة فقال : يارسول الله إن هذا الحى من الأنصار قد وجدوا -أى استاءوا- عليك فى أنفسهم لما صنعت فى هذا الفىء الذى أصبت ، قسمت فى قومك وأعطيت عطايا عظاما فى قبائل العرب ، ولم يكن فى هذا الحى من الأنصار شىء . قال : فأين أنت من ذلك ياسعد ؟ قال : يا رسول الله ، ما أنا إلا من قومى ، قال : فاجمع لى قومك . فجمعهم وخطبهم الرسول فقال : ما قالة بلغتنى عنكم ؟ وموجدة وجدتموها فى أنفسكم فى لعاعة من الدنيا ، تألفت بها قوما ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم ، أفلا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم ؟ . وقد بكى القوم ، وقالوا : رضينا برسول الله قسما وحظا .

هذه قصة من قصص الحرية ، ليست القضية فيها قضية الصواب والخطأ، إنما هى قضية ممارسة الحرية والإفضاء بما فى الصدور ولو كان خطأ [١٩] .

وقد كان كذلك فهم أصحاب رسول الله ﷺ . فهذا أبو بكر الخليفة الأول

يقول للناس بعد ولايته "إن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى" ، وعمر -الخليفة الثانى - يقول "من رأى فى اعوجاجا فليقومه ، "فيجيبه أحد الناس" لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا"[٢٠] ، والرجل يقول ذلك دون وجل ولا يصيبه من جراء رأيه أدنى مكروه . وحرية الرأى فى الإسلام حق - بل واجب - للنساء كذلك ، حتى أن امرأة من عامة الشعب وجدت لها مطلق الحرية فى أن تعقب على أمير المؤمنين عمر وهو يدعو إلى عدم التغالى فى المهور ، وتخطئه فيقول : امرأة أصابت وأخطأ عمر . كما يروى أن امرأة من العامة ردت على الإمام على -الخليفة الرابع - وهو يخطب فى منبر الكوفة فقالت : ثلاث يبلبلن القلوب عليك : رضاك بالقضية ، وأخذك بالدنية ، وخدعك عند البليّة . فبدوية تجترئ بمثل هذه الكلمات على الإمام وهو يخطب فى منبر الخلافة ولا ينكر عليها أحد [٢١]. وما يهمنا أن هذه الأمثلة المتازة للحكم الإسلامى بذرت الكثير من البذور الديموقراطية .. ومنها حرية الفكر والتعبير عن الرأى ، وحرية النقد والمعارضة بل والترحيب بها ، حتى قال عمر بن الخطاب لناقده "ويل لكم إن لم تقولوها ، وويل لنا إن لم نسمعها" . فالحريات فى ذلك العصر الأول كانت مكفولة للأفراد ، حتى كان من واجبات كل مجتهد أن يبدى معارضته أو نقده لأخطاء غيره ، حتى لو كان هذا الغير هو الخليفة ذاته [٢٢] . وإنما قضى على هذه الحرية ، وأقفل باب الاجتهاد ، حين بدأ عهد الانحلال . فى هذا العهد ، انقسمت الدولة الإسلامية على نفسها، واستبد الملوك والأمراء بأممها المختلفة ، وأصبح شأن العلماء فى تلك العهود المهلهلة أن يجدوا ما يؤيد سلطان هؤلاء الملوك . فإذا خرج أحدهم على هذا اللون من التفكير ، أو أراد محاربة المظالم التى تقع فى ظل هذا السلطان ، اتهم بالكفر والزندقة ، وحلت به نقمة الحاكم... منذئذ بدأ الجمود يقيد الأذهان ، وبدأت الحرية العقلية تزايل العالم الإسلامى ، وارتد الناس إلى جاهلية جاء

الإسلام لتقويض أركانها . واستنادا إلى ما حدث فى الواقع اتجه بعض المستشرقين ، والمسلمين المستغربين ، لدمغ النظرية السياسية فى الإسلام بتعارضها مع حرية الرأى والتعبير [٢٣] . إن الخلط بين هذين الجانبين ، "ما ينبغى أن يكون" ، و"ما هو كائن" ، يجعلنا نخطئ كثيرا فى فهم الواقع الذى نعيشه ... بحيث نعتبر المثال مسئولا عما حدث فى أرض الواقع ، ومن ثم فإن النظام الإسلامى لا يمكن أن يكون مسئولا عن الفتن التى حدثت فى الدولة الإسلامية ، أو عن عدم احترام الحكام لقواعده وأحكامه . كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعا ، ولا يمكن القول بأن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة ، أو أنهم أخذوا بنظام آخر للحكم . وبالتالى فإنه لامحل للزعم الخاطئ ، والذى يردده كثيرون قائلين إن الخلافة – كمثال إسلامى – كانت هى مصدر المساوئ التى شهدها التاريخ الإسلامى . فالحقيقة أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذى مارسته بعض الحكومات الإسلامية زمنا طويلا فإنه لم يكن نظام الخلافة ، بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه المقررة فى الكتاب والسنة [٢٤] .

ثالثا : الإسلام والمشاركة السياسية

لعله من البديهى أن المشاركة السياسية هى الأساس الذى تقوم عليه الديموقراطية ، بل إن نمو وتطور الديموقراطية إنما يتوقف على إتاحة فرص المشاركة السياسية أمام فئات الشعب وطبقاته ، وجعلها حقوقا يتمتع بها كل فرد في المجتمع . كما أن المشاركة السياسية الجادة والهادفة هى التى تخلق معارضة قوية ، وبالتالى تساعد على تدعيم الممارسة الديموقراطية وترسيخها ، وتحويلها إلى ممارسة يومية عند أفراد الشعب ... أضف إلى ذلك أنه كلما اتسعت فرص

المشاركة أدى ذلك إلى القضاء على عمليات استغلال السلطة والشعور بالاغتراب عند الجماهير ، وتحققت وتدعمت قيمتا المساواة والحرية بما يؤدى إلى الاستقرار السياسى العام للمجتمع [٢٥] .

استخدمت الدراسات الغربية مقاييس متدرجة لتعريف المشاركة إجرائيا . فتبدأ من الوعى والاهتمام بمتابعة القضايا السياسية ، وتتدرج بالتصويت ، ثم الاتصال بالعاملين فى الحقل السياسى ، ثم المشاركة النشطة فى الحملات الانتخابية ، ثم حضور الاجتماعات السياسية ، وتمويل الأنشطة الحزبية ، إلى أن تصل إلى ترشيح الفرد نفسه فى الانتخابات ، وتولى المناصب السياسية [٢٦] . وانطلاقا من التعريفات العديدة للمشاركة ، يمكن القول بأنها "عملية دينامية يشارك فيها الفرد فى الحياة السياسية لمجتمعه بشكل إرادى وواع ؛ من أجل التأثير فى المسار السياسى العام بما يحقق المصلحة العامة التى تتفق مع آرائه وانتمائه الطبقى . وتتم هذه المشاركة من خلال مجموعة من الأنشطة ، أهمها الاشتراك فى الأحزاب ، والترشيح للمؤسسات التشريعية ، والاهتمام بالحياة السياسية ، والتصويت" [٢٧] .

يثير التعريف السابق العديد من الأبعاد والمؤشرات المعبرة عن مفهوم المشاركة السياسية ، وسنقتصر على أهمها :

- المشاركة فى اختيار الحاكم : البيعة .
- الرقابة على عمل الحاكم .
- المشاركة فى صنع القرار : الشورى .
- حق تشكيل الجماعات السياسية ، التعددية السياسية .

١ - المشاركة فى اختيار الحاكم : البيعة

تقدم الوقائع التى حدثت عند استخلاف كل من أبى بكر وعمر وعثمان من الدلائل المؤكدة ما يقرر أن عملية الاستخلاف لم تكن أبدا عملية دينية ، وإنما كانت عملية مدنية ، وأن الأساس الشرعى لها لم يكن أبدا النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية قاطعة الدلالة ، وإنما كانت الاجتهادات العقلية التى بذلها الناس فى كل وقت من أوقات الاستخلاف المشار إليها ، ويتجلى هذا بالنظر إلى الحقائق التالية [٢٨]:

- إنه لم يكن هناك نص أبدا فى شأن قيام مؤسسة الخلافة واختيار الخليفة ، وإلا لاحتكم صحابة الرسول إلى هذا النص فيمن سيخلفه ﷺ .

- إن عدم وجود النص كان لحكمة أرادها الله - سبحانه وتعالى - مؤداها أن تلك المسألة يجب أن تترك للعقل البشرى يجتهد فيها بحسب ظروف الزمان والمكان ، وبحسب تطور الفكر البشرى .

- إن الأفكار والمداولات التى قدمت أثناء عملية الاستخلاف - فى كل مرة - كانت أفكارا سياسية بشرية ، وليست أفكارا دينية إلهية .

- إن السلطة التى منحها الناس للخليفة لا يمكن أن تكون سلطة دينية ، من حيث إن الذى يمنح السلطة الدينية إنما هو المولى - سبحانه وتعالى - وليس النـاس .

لم يكن رئيس الدولة الإسلامية - الخليفة - فى صدر الإسلام يعين عن طريق الوراثة ، فلم يكن نظاما ملكيا بأى صورة .. فأبو بكر الخليفة الأول تم اختياره عن طريق الشورى ، ولم تكن تربطه قرابة تخول له إرث الحكم ، فقد كان علىٌ موجودا وهو ابن عم الرسول ... ولم يُقم من بعده أحد ورثته ، وإنما عهد بالخلافة إلى عمر بعد مشاورة أهل الحل والعقد ، ثم تمت البيعة له من الشعب ،

وكذلك فإن عمر لم يرشح للخلافة أحدا من أولاده أو أقاربه . ولما تمت البيعة بعد عليّ لمعاوية بعد حدوث الفتن والحروب والانقسامات ، وأراد أن يجعل الخلافة من بعده لولده يزيد لقي مقاومة عنيفة (٢٩) .

تعد البيعة أبرز جوانب العمل السياسي الذي تمارسه الأمة ، إذ إنها في الرؤية الإسلامية هي التي تضفي الشرعية على نظام الحكم ، بل وتسبق في الخبرة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ إنشاء الدولة . فهي أساس المجتمع السياسي الإسلامي ، وأداة إعلان التزامه بالمنهج والشريعة . والبيعة هي ميثاق الولاء للنظام السياسي الإسلامي أو للخلافة الإسلامية والالتزام بجماعة المسلمين والطاعة لإمامهم ، فهي ميثاق إنساني يتضمن ثلاثة أطراف : الخليفة نفسه ، والقائمين بالبيعة ، أي الأمة ، والمُبايَع عليه وهو الشريعة . ولا تنتهي مسئولية الأمة بعقد البيعة ، بل تستمر في تحمل تبعة حفظ الدين وتطبيق الشريعة من خلال الشورى والرقابة على الحاكم ونصحه إذا حاد ، وعزله إذا لزم الأمر . وإذا كان الكثير من الكتابات القديمة والحديثة قد ركز ، عند دراسة البيعة ، على بعد الطاعة أو الالتزام السياسي من جانب الرعية ، وفصلت في شروط الخليفة وكيفية تولّيه وصلاحياته ، فإن هناك من يرى أن البيعة حق لكل مسلم رجلا كان أو امرأة ، لأنها الطريقة الشرعية الوحيدة لتنصيب رئيس الدولة ، لأن الأمة هي صاحبة السلطة والشأن في توليته وعزله . واقترح بعض أنصار هذا الرأي صيغة لبيعة الخليفة للأمة على الالتزام بالشريعة والعدل والشورى ، وهي البيعة التي تمثل الوجه الآخر للالتزام السياسي ، وهو التزام الحاكم في مقابل الالتزام السياسي للأمة (٣٠) .

وقد اختلفت الآراء بشأن تقسيم البيعة إلى عامة وخاصة . فذهب فريق إلى أن البيعة الخاصة هي بيعة أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية ، وهي عبارة عن

تولية الإمام عن طريق الاختيار منهم ، وأن البيعة العامة هى التى تأتى بعد البيعة الخاصة ، وتكون عامة لجميع الناس يأخذ فيها الخليفة ، أو من ينيبه ، البيعة على الطاعة (٣١) .

واقع الأمر أن ترك أمر اختيار الحاكم لشورى المسلمين كان مقصودا ؛ لما يترتب عليه من عدم إلزام المسلمين إلا بما يلائم مصالحهم فى العصور المختلفة ، الأمر الذى يعد اعترافا بإرادة الأمة ، سواء كانت هذه الإرادة تستطلع عن طريق تفويض أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ، كما يرى البعض ، أو كان التعبير عنها حقا لكل فرد من أفراد الأمة على حدة ، كما يرى البعض الآخر . ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا أن هذا الخلاف هو خلاف فى وسيلة تعبير الأمة عن إرادتها ، أما الأمر الأساسى ، وهو رد أمر اختيار رئيس الدولة المسلمة إلى إرادة الأمة ، فليس فيه خلاف – فى الأحوال العادية على الأقل – بين فقهاء السنة ومتكلميها (٣٢) .

وتجدر الإشارة إلى أن القائلين بانعقاد الخلافة عن طريق أهل الحل والعقد إنما يتحدثون عن تفويض من الأمة لهؤلاء لاختيار الحاكم . فطبقا لهم ، فإن الإسلام يعهد باختيار الخليفة إلى أهل الحل والعقد ، وهم أئمة المسلمين وفقهاؤهم ورؤساء عشائرهم وأمراء أجنادهم وذوو الشوكة والمكانة والرأى فيهم . وهؤلاء هم الممثلون الحقيقيون للأمة ، والمعبرون تعبيرا صادقا عن أهدافها ورغباتها ، فما ينتهى إليه رأى هؤلاء جميعهم أو معظمهم هو ما ينتهى إليه رأى الأمة كلها لو أخذ رأى أفرادها عن طريق الاستفتاء العام (٣٣) .

ومؤدى ذلك أن قيام أهل الحل والعقد بهذا الدور إنما يأتى بالإنابة عن الأمة ويتمثل فئاتها وشرائحها . ومن ثم فإن وقوع التناقض بين إرادة هؤلاء وإرادة الأمة يبيح للأخيرة سحب تفويضها لهم وقيامها مباشرة بدورها فى الاختيار ... ومنعا

لهذا الاحتمال نجد أن العلاّمة ابن تيمية يشترط فى صحة الخلافة اتفاق إرادة أهل الحل والعقد وإرادة الجمهور ، على نحو ما تذهب أنظمة حديثة عديدة يقوم فيها نواب الأمة "بترشيح" الحاكم المقبل ، بيد أن تنصيبه حاكما لا يتم إلا بموافقة الشعب عليه . فيذكر ابن تيمية : "ومذهب أهل السنة ، أن الإمامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بهم مقصود الإمامة . وهو القدرة والتمكن . فلا يشترط فى صحة الخلافة إلا اتفاق أهل الشوكة والجمهور... ولا ريب أن الإجماع المعتبر فى الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ، ولو اعتبر ذلك لم تنفذ إمامة ... فلا يقدح فى اتفاق أهل الحل والعقد شذوذ من خالف ... والصدّيق صار إماما بمبايعة أهل القدرة .. ولو قدّر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصر إماما بذلك ، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس" (٣٤) .

وهكذا فإنه ليس ثمة شك فى أن المثال الإسلامى ، كما استمده الخلفاء الراشدون وجسده كل منهم بطريقة تنأى عن الجمود والتقليد ، يؤكد أن الأمة فى الإسلام هى مصدر السلطات ، وأن الحاكم ليس إلا وكيلها لتنفيذ ما تريد . ومن ثم فإن أبا بكر يقول فى خطبته بعد مبايعته ... "لقد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى ... أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم" ، وهذا كلام صريح فى أن الخليفة وكيل عن الأمة ... أما فى العهد العباسى ، فكان "أمير المؤمنين" يخطب الناس بأنه ظل الله على الأرض ، وبأن الله وضع فى يده مفاتيح خزائنه فيها ، فإن شاء أن يفتحها فتحها ، وإن شاء أغلقها ... ويبدو مبلغ التناقض بين الفكرتين... الفكرة كما فهمها الخلفاء الراشدون ، وجوهرها النص القرآنى "إنما أنا بشر مثلكم" ، والفكرة التى أخذ بها ملوك بنى العباس من أنهم يستمدون سلطانهم لا من الناس ، وأنهم

محاسبون أمام الله غير محاسبين أمام الناس . ومبعث هذا الفارق بين الفكرتين أن الراشدين كانوا أولياء باختيار قومهم ومبايعتهم إياهم ، أما الملوك - وإن تسموا بالخلفاء أو أمراء المؤمنين - من بنى أمية وبنى العباس ولاحقيهم ، فكانوا يدركون أنهم تسنموا السلطة بحق التغلب والفتح وفرضوا البيعة لهم [٢٠] . وليتجلى الانحراف عن المثال الإسلامى ويتكرس الاستبداد فى الشرق المسلم بتوالى العهود .

ب - الرقابة على عمل الحاكم

تقرر فى الإسلام حق الأمة فى مراقبة الحاكم ومحاسبته على أعماله بأقوال الخلفاء الراشدين أنفسهم وأعمالهم ، وإجماع المسلمين فى ذلك العهد على عدّ هذا الحق من أهم حقوقهم وحرصهم على التمسك به ، والتصرف فى حدود ما يبيحه لهم . وفى هذا الإطار جاءت كلمة أبى بكر الصدّيق التى ألقاها عقب مبايعته بالخلافة ، وقوله فى أخرى "إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعونى ، وإن زغت فقوّمونى" . ومن المنطلق نفسه أطلق عمر كلمته عقب توليه الخلافة ، ثم قوله فى غيرها "إنما أنا رجل منكم ، وأنا مسئول عن أمانتى وما أنا فيه" . وحينما قال له أحد العامة "لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا" رد قائلا : "الحمد لله أن كان فى أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بالسيف" .

ولعل من أهم أمثلة الرقابة على عمل الحاكم هى تلك المتعلقة بذمته المالية . فبالنسبة لدخل الحاكم أو راتبه ، من أين ينفق ، وكم من المال يأخذ ؟ تلك مسألة بالغة الأهمية ظهرت فى عهد الخلفاء الراشدين ، وإن خفت بريقها فى عهد عثمان - الخليفة الثالث - فلما بويع الخليفة الأول أصبح وعلى ساعده أبراد وهو ذاهب إلى السوق ، فالتقى به عمر وسأله : أين تذهب ؟ قال أبو بكر : إلى السوق ، فقال : وما تصنع فى السوق وقد وليت أمر المسلمين ؟ قال أبو بكر : فمن أين

أطعم عيالى ؟ فقال : انطلق يفرض لك أبو عبيدة . ففرضوا له قوت رجل من المهاجرين وكسوة للشتاء وأخرى للصيف ...[٣٦] كذلك جمع عمر الناس بعد توليه وقال : كنت تاجرا وقد شغلتمونى بأمركم هذا ، فما ترون أن يحل لى من هذا المال ؟ فقال علىّ بن أبى طالب : ما يصلحك ويصلح عيالك بالمعروف ، ليس لك من هذا المال غيره . فقال : القول ما قال علىّ . والذى يعنينا هنا هو تحديد راتب للخليفة يكفيه هو وأهله حتى يتفرغ لخدمة الأمة وإدارة شئونها ، وهو أمر حيوى حتى نفصل بين المال العام والخاص . وكان عمر يحصى أموال عماله قبل توليتهم، فإذا انتهت ولايتهم أحصى ثروتهم من جديد ، وما زاد صادره وردّه إلى بيت المال ، إلا إذا اتضح له أن هذه الزيادة أتت إلى العامل بطرق مشروعة ، وهو ما نسميه الآن بإقرارات الذمة المالية والكسب غير المشروع [٣٧] .

كان عمر كذلك إذا أراد أن ينهى الناس عن شىء تقدم إلى أهله فقال : لاأعلمَنّ أحدا وقع فى شىء مما نهيت عنه إلا أضعفت له العقوبة [٣٨] . والمغزى هنا أن يبدأ الحكام بأنفسهم : يخضعون للقانون قبل أن يطلبوا من الناس الخضوع له ، ويتعففون عن الحرام قبل أن يحاسبوا الناس على إتيانه . وأنه لا فرق بين الحاكم والمحكوم ، إلا أن الأول فى موقع المسئولية التى قال عمر عنها : لو أن دابة عثرت فى العراق لسألنى الله عنها ، لِمَ لم أمهد لها الطريق ، فلا يشكل الحكم ميزة لصاحبه تبيح له التسلط على "المواطنين"، ولهذا السبب ذاته أصر عمر على اقتصاص ابن المصرى البسيط من ابن عمرو بن العاص الوالى قائلا له : فلتضرب ابن الأكرمين . بينما يقول لعمرو : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا [٣٩] .

لا فرق بين حاكم ومحكوم أمام القانون ... للمواطن أن يجهر برأيه معارضا ، وأن يراقب الولاة ، وأن يسلك أى سبيل شرعى للوصول إلى الحق . ولا خلاف بين فقهاء السنة على جواز خلع الحاكم متى ثبت نقضه للعهد – عهد الوكالة عن

الأمة – أو عجزه بعلّة لا يرجى صلاحها . وإنما ينظرون فى ذلك إلى اتقاء الفتنة ، فإذا أمنت فلا خلاف ، وإذا وقعت الفتنة فالأمر إذن أمر الواقع لا محل فيه لفتوى الحكماء إلى أن يستقر الأمر على قرار [٤٠] .

جـ – المشاركة فى صنع القرار : الشورى

لقد كاد الإجماع ينعقد على أن الشورى هى الفلسفة الإسلامية للحكم فى الدولة الإسلامية ، وللمجتمع الإسلامى ، وللأسرة الإسلامية . أى "للسلطة الإسلامية" أيا كان ميدان هذه السلطة : دولة أو مجتمعا أو أسرة . لم يقف الإسلام من الشورى عند حد اعتبارها حقا من حقوق الإنسان ، وإنما ذهب فيها إلى الحد الذى جعلها "فريضة شرعية واجبة" على الأمة كافة ، حكاما ومحكومين [٤١] .

وقد لا يجد الناظر فى المصادر الإسلامية تعريفا جامعا مانعا "للشورى" ولكنه يجد – يقينا – ممارسة دائمة ، وتأييدا فقهيا مستمرا لما يمكن أن يعرف بلغة العصر بأنه "اتخاذ القرارات فى ضوء آراء المختصين فى موضوع القرار فى كل شأن من الشئون العامة للأمة . وقد عرف بعض السلف الشورى بأنها مذاكرة أهل الرأى فى الأمر ثم اتباعهم" . وهذا التعميم يؤكد حقيقة أن الشورى مبدأ من المبادئ الأساسية للإسلام ، لا يقتصر العمل بها على المجال السياسى ، وإنما يمتد ليشمل كل جوانب الحياة ... فإذا نظرنا فى المجال السياسى ، فإن الشورى فيه واجبة على الحكام ، وحق للمحكومين ، وطريق أمثل للوصول إلى صواب ما يراد النظر فيه من أمور الأمة العامة . ويمكن القول بأن الشورى فى الحياة العامة للأمة تعنى "صدور الحاكمين فيما يتخذونه من قرارات أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأى أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو يتعارض معها . فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه ، وما لم يكن كذلك وجب منعه" [٤٢] .

فالشورى هى أساس الحكم الصالح ، وهى السبيل إلى تبين الحق ، ومعرفة الآراء الناضجة ، أمر بها القرآن ، وجعلها عنصرا من العناصر التى تقوم عليها الدولة الإسلامية . ففى الكتاب الكريم تأكيد على أهمية الشورى وضرورتها فيما يتجلى فى قوله تعالى "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون . والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون" (٤٣) . لقد قررت الآية الشورى بوصفها عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة ، ففى الجانب الإيمانى "وأقاموا الصلاة" التى صدقت ودلت على هذا الإيمان ، وفى أمورهم وسياستهم وشئونهم الدنيوية التزموا الشورى كفلسفة وسلوك . أما الموطن الثانى فإن الشورى فيه تقترن "بالأمر" الذى هو السياسة والشئون البشرية وجوانبها الدنيوية بالذات . ففى الحديث عن غزوة "أحد" ونتائج القتال فيها ، كان الرسول ﷺ قد رغب البقاء بالمدينة ولقاء عدوه فيها ، فأشار عليه أصحابه بالخروج ، كما أنهم خالفوا أمره الذى رتب به مواقع الرماة ، كما هو مشهور ، عن هذه الأحداث يتحدث القرآن ، ثم يخاطب الرسول ﷺ "فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين"(٤٤) ... فالرسول قد استمع إلى مشورة أصحابه فتحقق ضرر ، ولكن القرآن ينبه أن هذا الضرر ، رغم فداحته ، هو أخف الضررين ، لأنه لو لم يستجب لرأيهم ومشورتهم لتفرقوا وانفضوا من حوله ، وهذا ضرر أعظم . فالشورى هى سبيل الألفة والوحدة ، وهذا هو الكسب الجوهرى ، بصرف النظر عن الأضرار التى تحدث فى الطريق لنيل هذا الهدف العظيم (٤٥) .

وقد كان النبى ﷺ يشاور أصحابه فيما لم ينزل عليه فيه الوحى ، وكان فى بعض الأحيان يعدل عن رأيه أخذا برأى أصحابه . وقد حدث أن أخذ برأيه

ورأى أبى بكر فى حادثة أسرى "بدر" ، ورفض العمل برأى عمر ومن وافقه ، فنزلت آيات شديدة العتب عليه ﷺ فى أنه لم يأخذ برأى الآخرين . ومن هنا كانت الشورى أصلا فى إدارة الشئون الجماعية ، وكان تحرى الحق أو الموافقة فى المصلحة من ألزم الواجبات على ولىّ الأمر ، وقد درج على ذلك أصحاب الرسول بعده ، فكان أبو بكر يستشير الصحابة فيما يعرض له من شئون الجماعة ، وكان يأخذ برأى غيره متى بدت آيات الحق فيه ، وكان عمر يجمع كبار الصحابة فى عهده ، وكان يمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته إلى استشارتهم . وكان الأساس فى الشورى كفالة الحرية التامة فى إبداء الآراء ما لم تمس أصلا من أصول العقيدة أو العبادة [٤٦] .

تحدث القرآن عن الشورى كفريضة واجبة على رسول الله فى شئون الحكم والسياسة والعمران الدنيوى ، لأنه فى هذا الميدان كان مجتهدا غير معصوم ، فكيف بالحاكم وهو ليس برسول يستدركه وحى بالترشيد إذا هو اجتهد فلم يصب موطن الحق والصواب . لقد تحدث القرآن عن الشورى كفريضة شرعية واجبة ، الأمر الذى دعا بعض المفسرين العظام أن يقرر "إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام . ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب . وهذا مما لا خلاف فيه" . وأساس ذلك لا يستمد فقط من الآيات القرآنية . وإنما من أحاديث عديدة له ﷺ تؤكد أن الشورى "فريضة وتكليف" ، وليست مجرد "حق" "يجوز" الالتزام بها أو التنازل عنها . بل إن من هذه الأحاديث ما يقطع بالتزامه بالشورى والتزام رأى الأغلبية ، حتى لو كان رأيه فى الأقلية ، مادامت القضية من شئون الدنيا ، وخارجة عن نطاق التبليغ عن الله لما هو دين خالص . ويبدو هذا المبدأ صريحا فى قول الرسول ﷺ لأبى بكر وعمر بن الخطاب "لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما" . وفى الحديث الذى يرويه الإمام على بن أبى

طالب عن الرسول ، نجده ، ﷺ ، يقطع بأنه لم يكن لينفرد بتعيين الأمراء والولاة، وإنما كان يستشير فى ذلك المؤمنين ، فيقول عليه السلام "لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد" فثقة الرسول فى جدارة عبد الله بن مسعود بالإمارة كاملة ، لكنه لا يؤمره دون مشورة المؤمنين . ولتكون القاعدة المستقرة هى أن الشورى هى السبيل لتعيين شاغلى المنصب العام فى دولة الإسلام (٤٧) .

ومن هنا ، فقد كان الرأى الراجح بين الفقهاء هو أنه يجب على الحاكم مشاورة الأمة فى الأمور العامة ، بحيث إذا تركها كان للأمة المطالبة بها ، وأن تُبدى رأيها ولو لم يطلب منها ، فيما قد يكون لها فيه رأى . هذا مع التأكيد على أن الشورى لا تكون فى مسألة ورد فيها نص تفصيلى قطعى الدلالة فى القرآن الكريم أو السنة التى تعد تشريعا عاما . وأنه حين تُعرض مسألة ما على الشورى فإنه لا يجوز أن ينتهى رأى المستشارين إلى نتيجة تخالف نصا من النصوص التشريعية الواردة فى هذين المصدرين (٤٨) .

لم يتخذ النبى عليه السلام من النموذج العربى الذى كان سائدا فى مكة قبل الإسلام نموذجا للشورى يحتذيه ، ولم يكن هذا بغية الابتعاد عن كل نماذج الحياة العربية قبل الإسلام ، ولكن لأن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان . وأنه لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون دينا ، وحاولوا العمل بها فى كل زمان وكل مكان ، وما هى من أمر الدين . وأنه لو وضع هذا النظام من عند نفسه لكان غير عامل بالشورى ، وأنه لو وضعها بمشاورة معاصريه من الصحابة لقرر فيها رأى الأغلبية ، وربما كان خطأ ، شأن رأى الأكثرية الذى التزم به يوم "أحد" ، ثم إنه كان عليه السلام غير راغب فى أن يصدر عن هؤلاء تشريعا تلتزم به الأمة

الإسلامية فى كل العصور . والواقع أنه كان من الأحكم ترك وضع هذا النظام للأمة الإسلامية ، تضع فى كل زمان ما يؤهله لها استعدادها وتفوقها العلمى والحضارى . ومن ثم فإن نظام العمل الذى يجرى عليه التشاور متروك لجماعة المسلمين يقررون فيه ما يرونه الأفضل فى العمل من حيث استنباط الأفكار ، والتعرف على ما لدى كل واحد من المتشاورين من أفكار تتعلق بهذا الأمر أو ذاك [٤٩] .

ينص القرآن الكريم كذلك على أن الذين يستشارون فى الأمر هم أولو الأمر أى القادرون على تكوين الأفكار فى كل ما يتعلق بهذا الأمر أو ذاك من قضايا ومشكلات [٥٠] .

و"أولو الأمر" هم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت إطاعتهم هى الأخذ بما يتفقون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان . هؤلاء الرجال هم "أولو الأمر من الأمة" ، وهم الذين يجب أن تعرفهم الأمة بآثارهم ، وتمنحهم ثقتها ، وتنيبهم عنها فى نظمها وتشريعها، وهم الوسيلة الدائمة لمعرفة ما تسوس به الأمة أمورها مما لم يرد فى المصادر السماوية الحاسمة ، وهم كذلك "أهل الإجماع" الذين يكون اتفاقهم "حُجة" يجب النزول عليها والعمل بمقتضاها مادام الشأن هو الشأن والمصلحة هى المصلحة ، حتى إذا ما تبدل الشأن وتغير وجه المصلحة بتغير المقتضيات الحافة بموضوع النظر كان عليهم ، أو من يخلفهم ، إعادة النظر على ضوء ما جدَّ من ظروف [٥١] .

وأخيرا ، وبصرف النظر عن ذلك الجدل "التاريخى" حول مدى إلزامية الشورى للحاكم [٥٢] ، فإن الرأى الراجح فقهيا أن الحاكم يجب عليه أن يلتزم نتيجة الشورى التى ينتهى إليها رأى أكثر المشيرين ، وأنه لا دليل يصح الاستناد

إليه فى تأييد من ذهب إلى أن الشورى ليست ملزمة ، وإنما الذى تدل عليه الأدلة جميعا من فعل رسول الله وصاحبيه أن الشورى متى انتهت إلى رأى وجب على الحاكم تنفيذه ، وإلا ما كان لها معنى . وكانت تزيينا للاستبداد والشطط (٥٣) .

د - حق تشكيل الجماعات السياسية : التعددية السياسية

تعنى التعددية فى جوهرها "التسليم بالاختلاف الذى لا يسع عاقلا إنكاره ، والتسليم به حق للمختلفين ، لا يملك أحد أو سلطة حرمانهم منه" ... والتعددية -فكرا أو ممارسة- تفترض أن مجموع كل من يتمتع بالمواطنة يتقاسمون هدفا مشتركا ، يتقبلون من خلاله كافة النتائج المترتبة على ما يسمى بـ "إرادة العيش المشترك" بما يتضمنه هذا من ضرورات التسامح السياسى والاعتراف بالآخر "وجودا ورأيا وتعبيرا" ، كل هذا ضمن ما تؤكده فكرة التعددية من الاعتراف بحقوق الإنسان السياسية والفردية والاجتماعية والجماعية . والتعددية السياسية هى أحد مجالات فكرة التعددية بمعناها الشامل ، والتى تشير إلى جملة من المجالات : ثقافية واجتماعية وإثنية ولغوية ودينية ... إلخ . وتشير التعددية السياسية إلى عناصر تنظيم الكيان السياسى بما يمكّن التوجهات المختلفة - السياسية والفكرية - من الحفاظ على رؤاها الخاصة بها ، والمشاركة بفعالية فى العملية السياسية ، وذلك عن طريق إنشاء مؤسساتها وتنظيماتها الخاصة للوصول إلى الأهداف المنشودة (٥٤) .

ثمة أدلة عديدة على أن المعارضة المنظمة هى "ضرورة إسلامية شرعية" تتجاوز كون هذه المعارضة مصلحة يقتضيها صلاح حال المسلمين ، الأمر الذى يعطيها المشروعية الإسلامية ، اليوم ، حتى ولو لم يعرفها تاريخهم السياسى القديم . كذلك فإن الأدلة على مشروعيتها تتجاوز نفى حجج الخصوم وتفنيد حقهم

واتساق منطقهم عندما استندوا إلى بعض ظواهر النصوص . إن الأدلة على مشروعية "التعددية السياسية" فى الإسلام تتجاوز كل ذلك ، عندما تجد لها شواهد أولية وصورا جنينية ، وتجارب بسيطة فى الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمع صدر الإسلام ... فرغم مبالغة الادعاء بأن هذا المجتمع قد خبر التنظيمات والأحزاب بمعناها الحديث ، فإن هناك ملامح جنينية لتجمعات مثلت شكلا من أشكال التمايز القائم على "المصلحة ووجهة النظر" [٥٥] .

إن إنعام النظر فى هذه التجمعات من منظور الخبرة الحديثة قد يبتعد بها عن مفهوم الحزب السياسى ، بيد أنه يُوجد الأساس لتجاوز ظاهر النص الذى يتمسك به رافضو التعددية . فالمشتغلون بالفكر السياسى الإسلامى والمهتمون به، يواجهون شبهتين تتداولهما بعض تعبيرات الإسلاميين فى مسألة التعددية السياسية – أو الحزبية – ، وهما شبهتان مردودتان لا أثر لأيهما فى صحة القول بعدم رفض الرؤية الإسلامية للتعددية ، إن لم يكن تحبيذها والحث عليها .

الشبهة الأولى : هى قول بعض الباحثين : إن الإسلام لا يعرف الحزبية . وهى حجة لا معنى لها ، إذ لا دلالة فى العدم ، بمعنى أن عدم معرفة الإسلام شيئا ما تعنى أحد أمرين : إما عدم ورود نص مقرر له فى أصول الإسلام ، وإما أن المسلمين لم يمارسوه فى تاريخهم ، فإذا كان المراد هو المنحى الأول فإن سكوت النصوص يعنى إباحة المسكوت عنه ، باعتبار قاعدة أن الأصل فى الأمور الإباحة ، وإذا كان المعنى الثانى ، فإن السكوت التاريخى لا يفيد حكما بالإباحة ولا بالمنع ، وكم من أمور قررها الصحابة ولم يكن لها فى عهد الرسول سابقة . كما أن القول بانعدام خبرة الحزبية غير صحيح لأن تاريخ الإسلام عرف فرقا سياسية عدة وعشرات المذاهب العقيدية والفقهية ، ولم يقل أحد أنهم بتحزبهم السياسى قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه .

والشبهة الثانية : أن القرآن الكريم ذم الحزبية والفرقة والتشيع فى مثل قوله تعالى "فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا ، كل حزب بما لديهم فرحون" ، وقوله سبحانه "فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم" ، وقوله "كذّبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم" ، وقوله تعالى "إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء" ، الأمر الذى أوجد انطباعا سلبيا لدى العديد من المفكرين الإسلاميين عن مفهوم الحزب السياسى والتعددية الحزبية (٥٦) . وقد دعم من ذلك وجود أحاديث نبوية تؤدى لنفس الأثر ، ولا سيما هذا الحديث الذى يتنبأ بافتراق الأمة إلى اثنتين وسبعين فرقة جميعها فى النار إلا فرقة واحدة . فعن أنس بن مالك قال "قال النبى ﷺ : إن بنى إسرائيل تفرقت إحدى وسبعين فرقة ، وإن أمتى ستفترق اثنتين وسبعين فرقة ، فتهلك إحدى وسبعون وتخلص فرقة . قالوا : يارسول الله ، من تلك الفرقة ؟ قال : الجماعة ، الجماعة" (٥٧) .

وفى واقع الأمر أنه إذا كان القرآن قد أشار إلى الحزب فى أطر تدين التحزب والتشيع دعت لرفض التعددية ، فإن هناك إشارات أخرى ورد فيها لفظ الحزب فى إطار إيجابى محمود . فهناك أيضا الذين يؤمنون فيكونون "حزب الله"، وهو ما يتضح فى قوله تعالى "ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون" ، وقوله تعالى "رضى الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون" ، فمصطلح "الحزب" و "الأحزاب" ليس مرفوضا فى القرآن بإطلاق (٥٨) .

أما هذا الحديث الشائع فى كتب المقالات والفِرق فإنه ليس حجة قاطعة فى رفض التعددية فى ميدان التيارات السياسية والفكرية ... فالفُرقة فى "الدين" غير "التعددية" فى السياسة ، ثم إن هذا الحديث – وهو من أحاديث الآحاد ، التى لاتُلزم فى العقائد – لم يطابق فى الواقـع المضمون الذى أخبر عنه ، ولا الذى تنبأ

به ، فلا فرق بنى إسرائيل وقفت عند إحدى وسبعين ... ولا فرق المسلمين وقفت عند اثنتين وسبعين . إن أقصى ما يقال فى أحاديث الآحاد هذه أنها مأثورات قد أصابها تأثير الصراع بين المسلمين . وأقل ما يقال فيها أنها خاصة بذم الافتراق فى "الدين" ، ولا يجب تعميم مضامينها لتشمل التعددية فى "السياسة" (٥٩) . ومن ثم ، فقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية حينما سئل عن موقف الإسلام من الأحزاب بأن الأحزاب التى أهلها مجتمعون "على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم مالهم وعليهم ما عليهم ، وإن كانوا زادوا فى ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل فى حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل فى حزبهم ، سواء كان على الحق أم الباطل ، فهذا من التفرق الذى ذمه الله تعالى ورسوله" ، ومن ثم فإن الأحزاب التى تدعو إلى خير وحق ، وتحقق مصالح الناس ، تدخل فى نطاق قوله تعالى عن المؤمنين ، "أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون" ، والأحزاب التى تقوم على محادة الله ورسوله تدخل فى وصف الله سبحانه للضالين بأنهم "حزب الشيطان" . وبالتالى فإن الموقف من الأحزاب السياسية فى النظرة الإسلامية يتحدد بالموقف الذى تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية . فكل حزب قامت مبادئه فى اتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه فى الدولة الإسلامية ، والسماح له بمباشرة نشاطه فيها ، والدعوة إلى مبادئه ، وجمع الناس حولها . وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل فى الدولة الإسلامية ؛ حفاظا على نظامها العام ومثلها العليا . ومن ثم فلا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هى سمحت بتعدد الأحزاب فيها ، مع جواز اشتراطها على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه ، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج ، وليس فى هذا ما يخالف

أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية [٦٠] . والواقع أن وجود الأحزاب السياسية فى الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها ، ولحرية الرأى فيها . ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين ، وفقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم على قاعدة عظيمة . "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" . ولما كان من المتعذر قيام قائمة لنظام سياسى إسلامى فى العصر الحاضر وهو ينكر على الناس اختلاف الرأى وحرية التعبير وحقهم فى التجمع ، فإن منطق المصلحة السياسية ، ومنطق القواعد الفقهية ، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ ، يؤكد ضرورة التعددية السياسية ، ووجوب تدعيمها من المنظور الإسلامى [٦١] .

الخاتمة

لقد بدا مما تقدم تأكيد الإسلام على ضرورة الحرية السياسية بوصفها تكليفا شرعيا ، يأثم تاركه ، وليس مجرد حق يجوز له الانتفاع به أو إهماله . فالإسلام إذ يدعو "للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" يؤكد على وجوب وجود المواطن المهتم بالشأن العام – لديه ثقافة المشاركة – رافض السلوك المنعزل اللامبالى .

وانطلاقا من هذا يؤكد الإسلام على حق المواطن فى المعارضة ، المعارضة بالرأى والتعبير ، وبشكل فردى أو جماعى . ويؤكد حق المواطن فى المشاركة السياسية بكافة أشكالها : اختيار الحكام والرقابه عليهم ، والمشاركة فى صنع القرار من خلال الشورى التى تقوم فى جوهرها على الحرية فى الاختيار بين البدائل ، سواء بشكل جماهيرى مباشر، أو من خلال ممثلين عن الجماهير ، هم فى الرؤية الإسلامية أهل الحل والعقد .

لا يرفض الإسلام ، كذلك ، حق تنظيم الجماعات السياسية التى لا تخرج عن النظام العام للمجتمع الإسلامى ، بل يؤكد ضرورة وجود هذه الجماعات

وتعددتها انطلاقا من قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" ، والواجب الرئيسى هنا هو ممارسة الحرية السياسية التى لن يتأتى لها الازدهار دون تعددية .

وأخيرا ، فإن الإسلام لا يقرر الحرية السياسية إلا وقد أوجب تحقيق مقتضياتها ، ولاسيما تحرير المواطن من الخوف من الإيذاء البدنى والمعنوى ، وتحريره من الحاجة والعوز ؛ ليتأتى له أن يصير قادرا على ممارسة حريته السياسية كاملة غير منقوصة .

المراجع

١ – بدر الدين ، إكرام ، مفهوم الديموقراطية الليبرالية ، فى هلال ، على الدين (محرر) ، التطور الديموقراطى فى مصر . قضايا ومناقشات ، القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق بحرم جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ص ١٩٦ – ١٩٧ .

٢ – عبد القادر، على أحمد ، مقدمة فى النظرية السياسية ، ط ٢ ، القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق بحرم جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٩٥ .

٣ – بورجا ، فرانسوا ، الإسلام السياسى . صوت الجنوب ، ترجمة لورين زكرى ، القاهرة : دار العالم الثالث ، ١٩٩٢ ، ص ص ١٧– ١٨ .

٤ – حول هذين الرأيين انظر :

المرجع السابق .

إبراهيم ، حسنين توفيق ، الحدينى ، أمانى مسعود ، ظاهرة الإحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية ، منبر الحوار ، عدد ٢٥ ، السنة السابعة (صيف ١٩٩٢) ، ص ص ٦ – ٣٨ .

Esposito, John L. & Piscatori, James; Democratization and Islam, Middle East Journal. vol 45, no3 (Summer 1991), pp. 427-440.

٥ – العوا ، محمد سليم ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ٢١٠ .

٦ – وافى ، على عبد الواحد ، الحرية فى الإسلام ، ط ٣ ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٦ ، ص ٩١ .

٧ – رضوان ، زينب ، النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى : أصولها وبناؤها من القرآن والسنة، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢ ، ص ١١٥ .

٨ – العوا ، محمد سليم ، مرجع سابق ، ص ٢١٠ .

٩ – وافى ، على عبد الواحد ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

١٠ – العوا ، محمد سليم ، مرجع سابق ، ص ٢١١ .

١١ – قرآن كريم ؛ سورة الأعراف ، الآية ١٥٧ .

١٢– عمارة ، محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان : ضرورات ... لا حقوق ، الكويت . عالم المعرفة . سلسلة يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢–٢٣ .

١٣ – قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

١٤ – هيكل ، محمد حسين ، الحكومة الإسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٣٠.

١٥ – هويدى ، فهمى ، الإسلام والديموقراطية ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر . مؤسسة الأهرام ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٠٧ – ١٠٨ .

١٦ – العوا ، محمد سليم ، مرجع سابق ، ص ٢١٥ – ٢١٦ . والحديث رواه الترمذى .

١٧ – رضوان ، زينب ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

١٨ – هويدى ، فهمى ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ .

١٩ – طبلية ، القطب محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان : دراسة مقارنة ، ط ٢ ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧ .

٢٠ – لمزيد عن سياسة عمر انظر : عمارة ، محمد ، مرجع سابق ، ص ١٧٢– ١٧٥ .

٢١– مدكور، محمد سلام ، معالم الدولة الإسلامية ، الكويت : مكتبة الفلاح ،١٩٨٣ ، ص ١٣٦.

٢٢ – إمام ، عبد الفتاح إمام ، الطاغية . دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى ، الكويت . عالم المعرفة سلسلة تصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٤ ، ص ١٩٤ .

٢٣ – هيكل ، محمد حسين ، مرجع سابق ، ص ١٣١ – ١٣٢ .

٢٤ – إمام ، عبد الفتاح إمام ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ – ١٨٦ .

٢٥ – منسى ، صلاح ، المشاركة السياسية للفلاحين ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨٤، ص ١٣ .

٢٦ – انظر أمثلة لهذه الدراسات :

Verba, Sidney; Nie, Norman. H. Skim, Jae-on; Participation and Political Equality: A Seven. Nation Comparison (London, Cambridge University Press, 1978) pp. 51-56.

Orum, Antony M; Introduction to Political Sociology (New Jersey, Prentice Hall, Inc, 2nd Ed, 1983) pp. 239-240.

٢٧ – منسى ، صلاح ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

٢٨ – خلف الله ، محمد أحمد ، مفاهيم قرآنية ، الكويت : عالم المعرفة . سلسلة يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٤ ، ص ٥٦ – ٦٢ .

٢٩ – مدكور، محمد سلام ، مرجع سابق ، ص ١٣١ – ١٣٢ .

٣٠ – عزت ، هبة رءوف ، المرأة والعمل السياسى : رؤية إسلامية ، رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٨١ – ٨٢ .

٣١ – المرجع السابق ، ص ٨٢ .

٣٢ – العوا ، محمد سليم ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

٣٣ – وافى ، على عبد الواحد ، مرجع سابق ، ص ٩٧ .

٣٤ – المرجع السابق ، ص ٩٨ – ١٠٠ .

٣٥ – هيكل ، محمد حسين ، مرجع سابق ، ص ٣٦ – ٣٧ .

٣٦ – إمام ، عبد الفتاح إمام ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ – ١٩١ .

٣٧ – المرجع السابق ، ص ١٩٣ – ١٩٤ .

٣٨ – المرجع السابق ، ص ١٩٤ .

٣٩ – مدكور، محمد سلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ – ١٢٠ .

٤٠ – العقاد ، عباس محمود ، الديموقراطية فى الإسلام ، ط ٦ ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ ، ص ٧١ .

٤١ – عمارة ، محمد ، مرجع سابق ، ص ٣١ – ٣٤ .

٤٢ – العوا ، سليم ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ – ١٨٠ .

٤٣ – قرآن كريم ، سورة الشورى ، الآيتان ٣٨ ، ٣٩ .

٤٤ – قرآن كريم ، سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .

٤٥ – عمارة ، محمد ، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية ، القاهرة : كتاب الهلال . سلسلة تصدرها دار الهلال ، ١٩٨٣ ، ص ٦٢ – ٦٣ .

٤٦ – شلتوت ، محمود ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ط ١١ ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣ ، ص ٣٣٩ – ٤٤٠ .

٤٧ – عمارة ، محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٣٨ ، ٤٢ – ٤٣ .

٤٨ – العوا ، محمد سليم ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ – ١٨٥ .

٤٩ – خلف الله ، محمد أحمد ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ – ١٠٧ .

٥٠ – المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

٥١ – شلتوت ، محمود ، مرجع سابق ، ص ٤٤٢ – ٤٤٣ .

٥٢ – حول هذا الجدل انظر : عمارة ، محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٣٥– ٣٧ . والعوا ، سليم ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ – ١٩٨ .

٥٣ – المرجع السابق ، ص ١٩٨ – ١٩٩ .

٥٤ – مركز الدراسات الحضارية ، تقديم ندوة "التعددية السياسية : رؤية إسلامية" ، القاهرة : مركز الإعلام العربى ، ١٩٩٤ ، ص ٩ .

٥٥ – عمارة ، محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٠٠ – ١٠٦ .

٥٦ – العوا ، محمد سليم ، التعددية من منظور إسلامى ، القدس ، ١٩٩٠/٣/٢٩ .

٥٧ – محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان .. ، مرجع سابق ، ص ٩٨ .

٥٨ – المرجع السابق ، ص ١١٤ .

٥٩ – المرجع السابق ، ص ٩٨ – ٩٩ .

٦٠ – العوا ، محمد سليم ، فى النظام السياسى ... ، مرجع سابق ، ص ٧٦ – ٧٧ .

٦١ – العوا ، محمد سليم ، التعددية ... ، مرجع سابق .

حقوق الإنسان
بين الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية

أحمد وهدان*

مقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة إيجاد رؤية جديدة للإسلام فى تعامله مع حقوق الإنسان وفق منهج يعتمد على أسلوب الدراسة المقارنة بين ما ورد بشأن هذه الحقوق فى الشريعة الإسلامية والأصول والنظريات السائدة فى الفكر القانونى الوضعى ، وبيان أوجه التمايز والاتفاق والاختلاف ، أى اجتماع العلم الإسلامى والعلم الوضعى فى منهج نقدى ، دون الدفاع عن الإسلام من موقع سلفى ، وإنما من موقع معاصر ينظر فيه للإسلام كدين وحضارة وكإطار للتوازن الاجتماعى ، حيث يقدم النموذج الإسلامى نفسه كتوليف منسجم متناغم بين علاقات الإنسان بنفسه وغيره وخالقه فى إطار نظام صالح للحياة وللتطبيق فى كل مكان وفى كل زمان ، يوائم الظروف والمتغيرات ، إذ تشتمل الشريعة الإسلامية على أصول عامة وأحكام لا تقبل التغيير والتبديل ، وأحكام ظنية ، وأحكام ليس فيها نص ، فهى متروكة للاجتهاد فيها من جانب العلماء الراسخين فى العلم ، وهذا يكفل للشريعة المرونة والسعة والقدرة على ملاحقة التطورات ومواجهة الظروف المختلفة [1] .

* خبير ، قسم بحوث الجريمة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

ومن هذا المنطلق فقد أتت الشريعة الإسلامية بتنظيم متكامل لحقوق الإنسان ، وهذا التنظيم سنده منطق سليم ، وبين عناصره اتساق محكم دقيق ، وهدفه الحفاظ على مصالح الفرد والمجتمع ، ولم تقف عند تنظيمها لحقوق الإنسان عند حدود المبادئ المثالية أو القواعد النظرية ، وإنما طبقت على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان في بلدان عديدة ، لما لها من طابع حضارى ، وما تتميز به من صلاحية التطبيق المستمدة من سندها المنطقى ، وقيمها الاجتماعية وأهدافها الحضارية[٢] .

ومن جهة أخرى ، فإن موضوع حقوق الإنسان فى إطار الفكر الوضعى يعتبر من أقدم وأهم المسائل التى سعى إليها الإنسان فى رحلة البشرية . وبطبيعة الحال لم يكن الأمر في البداية واضح المعالم أو محدد الطريق ، ولم يكن كذلك مرتبطا بذات النظريات والمسميات والمصطلحات والتعبيرات المستخدمة اليوم فى هذا المجال ، ولكن كان المصدر الوحيد هو الشعور الفطرى بالكرامة الآدمية ، وما يتولد عن ذلك من إحساس مسيطر ومستمر بضرورتها كقيمة تزود الإنسان بالطمأنينة والأمان ، وتوفر له القوة والسند فى مواجهة الاعتداءات التى تتعرض لها حقوقه وحرياته [٣] ، وسرعان ما دارت عجلة الزمان دورتها السرمدية ، فتأصلت نظرية حقوق الإنسان فى الفكر القانونى الوضعى ، على أساس أن هذه الحقوق إنما منحت لخدمة الأفراد تحقيقا لأغراض اجتماعية ، فهى بذلك تمثل وظيفة اجتماعية ، ومن ثم فإن أى اعتداء على هذه الحقوق أو انتهاك لها يكون موجبا للجزاء .

وبالرغم من أن مسألة "حقوق الإنسان" قد استقرت فى الضمير الإنسانى باعتبارها جزءا لا يتجزأ عن نظام الحكم ، وتمثل البنيان الذى يجب أن يقوم عليه النظام الاجتماعى والاقتصادى لأى مجتمع [٤] ، فقد أثبتت الاختبارات والحوادث

وجود علاقة قوية وطردية بين حجم واتجاهات الجريمة وبين إهدار حقوق الإنسان ، أضف إلى ذلك أن الوثائق الدولية – رغم ما تضمنته من بيان واف بحقوق الإنسان – فإن الإجماع لم ينعقد بعد على ماهيتها ، بل لا يزال مدلولها محل خلاف تتنازعه الفلسفات والأيدلوچيات المختلفة ، ويصل الأمر إلى أن تلك الحقوق تتعرض دوما وفى معظم الدول – بدرجات متفاوتة – للسلب والتهديد والانتقاص عن طريق التفرقة العنصرية والاضطهاد السياسى والدينى ، أو من خلال الإجراءات والقوانين التى تتخذها بعض الدول للحد من التمتع بكثير من تلك الحقوق بدعوى التركيز على ما تعتقد أنه أكثر إلحاحا من تلك المسألة .

ولا شك أن تحقيق الهدف الذى تسعى إليه هذه الدراسة لا يمكن أن يتم إلا إذا أخذنا فى الاعتبار موقف كل من الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الوضعى من هذه الحقوق ، ولذا يتعين علينا أن نعالج هذا الموضوع من خلال المحاور الآتية :

المحور الأول : حقوق الإنسان فى الوثائق الدولية .

المحور الثانى : حقوق الإنسان فى القانون المصرى .

المحور الثالث : حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية .

المحور الأول : حقوق الإنسان فى الوثائق الدولية

إن فكرة إعلان "حقوق الإنسان" التى تعتبر "أصيلة وأزلية" – ومن ثم فهى تسبق أى تشريع وتحكمه ولو كان تشريعا دستوريا – قد تبلورت خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، فقد نص إعلان استقلال الولايات المتحدة الصادر فى ٦ يوليو سنة ١٧٧٦ على "أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية" ، وتضمن الإعلان فى صدره ذكر حقوق الإنسان فى المساواة والحرية والحياة والسعادة

وتغيير الحكومات التى لا ترعى تلك الحقوق .

وعلى إثر قيام الثورة الفرنسية صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن فى ٤ أغسطس سنة ١٧٨٩ ، وتتصدره العبارة الذائعة "يولد الناس أحرارا ومتساوين فى الحقوق" .

وقد ركز هذا الإعلان على الحقوق دون الواجبات ، وعلى الحرية فى مدلولها السياسى والقانونى بوجه خاص ، ثم صدر الإعلان الذى سبق دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ وقد ركز بصفة خاصة على المساواة ، وأشار إلى الواجبات ، كما أشار إلى حق الجميع فى التعليم وفى المساعدات العامة . ثم صدر إعلان آخر فى ٢٢ أغسطس سنة ١٧٩٥ سبقه دستور آخر صدر وقتذاك .

وسادت مبادئ الإعلان الفرنسى الصادر سنة ١٧٨٩م الدساتير الفرنسية التالية وكثيرا من دساتير دول أوربا الغربية الصادرة خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، وبعد الحرب العالمية الأخيرة صدرت دساتير جديدة لبعض الدول الغربية ، منها فرنسا وإيطاليا وألمانيا الاتحادية ، وقد سبقتها إعلانات جديدة لحقوق الإنسان ، أو مقدمات للدساتير تتضمن هذه الحقوق .

وأعقب ذلك صدور دساتير الدول الأفريقية التى نالت الاستقلال ، وفى هذه الإعلانات المتأخرة أخذت حقوق الإنسان تتجه تدريجيا نحو النسبية والتبعية بعد أن كانت مطلقة تستعصى على التقييد .

كذلك أخذت تتجلى فى تقرير حقوق الإنسان النزعة إلى تأكيد الحقوق الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب الحقوق السياسية والقانونية والفكرية ، وإلى تأكيد النزعة الإيجابية فى تقرير حقوق الإنسان ومسئولية الدول تجاهها ، فقد كان الإعلان الفرنسى سنة ١٧٨٩ مثلا يلزم الدولة بحدود لا تتعداها فى مواجهة الفرد ضمانا لحريته ، فأصبح الاتجاه إلى تخويل الفرد حقا يطالب به المجتمع ممثلا

فى الدولة ، حتى تؤدى ما ينبغى عليها من التزامات إزاء الأفراد .

وبعد الحرب العالمية الأولى بدأ الفكر القانونى الوضعى يتقدم بخطوات واسعة نحو الاهتمام بحقوق الإنسان ، فقد تضمن النظام الأساسى لعصبة الأمم تعهد الدول الأعضاء بالسعى نحو توفير وضمان ظروف عادلة وإنسانية لعمل الرجال والنساء والأطفال فى بلادها وفى جميع البلدان الأخرى التى تمتد إليها أنشطتها الأخرى التجارية والصناعية ، كما نصت منظمة العمل الدولى فى ميثاقها على أن من بين أهدافها الأساسية القيام بتهيئة مجال التعاون بين الأمم بقصد تحسين ظروف العمل والحياة بالنسبة للعمال ، وتحديد ساعات العمل وتنظيم عمل النساء والأطفال وبث العدالة فى النظم الاجتماعية المختلفة .

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها ، جاء ميثاق الأمم المتحدة متبنيا الدعوة إلى تدعيم احترام حقوق الإنسان بصورة تكاد تجعل من حماية تلك الحقوق غاية ضمن الغايات المستهدفة التى تسعى الأمم المتحدة لتحقيقها على المستوى الدولى (٥) ، فقد نصت المادة الأولى فى فقرتها الثالثة من الميثاق على أن من مقاصد الأمم المتحدة "تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا ، والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ، وبلا تفريق بين الرجال والنساء" ، كما تعهد أعضاء الأمم المتحدة بموجب المادتين ٥٥ ، ٥٦ من الميثاق باتخاذ الإجراءات المشتركة أو المنفردة بالتعاون مع المنظمة للدعوة إلى "الاحترام العالمى ومراعاة الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية للجميع دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين" ، ثم ألقت المادتان ١٣ ، ٦٢ على كاهل الجمعية العامة والمجلس الاقتصادى والاجتماعى مسئولية التقدم بدراسات وتوصيات للنهوض بحقوق الإنسان .

ورغم أن ميثاق الأمم المتحدة في جملته يشكل أساسا قانونيا على عاتق الدول الأعضاء يوجب عليهم الالتزام بمواده ، فإن الميثاق مع ذلك لم يحدد حقوق الإنسان التى أوجب حمايتها ، كما أنه لم ينظم وسائل حماية هذه الحقوق ، هذا بالإضافة إلى أن نصوص الميثاق تحرم على الأمم المتحدة التدخل فى المسائل التى تعتبر من صميم الاختصاص الداخلى لأية دولة ، وحقوق الإنسان تعتبر من صميم الاختصاص الداخلى التى تتناولها الدساتير والقوانين فى مختلف الدول ، وبالتالى فإن التزام الدول باحترام المواد المتعلقة بحقوق الإنسان فى الميثاق الدولى هو أمر مشكوك فيه ، ولا يعدو الأمر كونه مجرد التزام أدبى وليس التزاما قانونيا[٦] .

ثم جاء الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ليؤكد على ضرورة التزام الدول الأعضاء بحقوق الإنسان ، ومستهلا فى ديباجته على أهمية هذا الالتزام بقوله :

"لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم .

ولما كان تناسى حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنسانى ، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ، ويتحرر من الفزع والفاقة .

ولما كان من الضرورى أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم .

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره ، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعى قدما ، وأن ترفع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح .

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها .

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ، فإن الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم ، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية ، واتخاذ إجراءات مطّردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ، ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطاتها" .

ومنذ التاريخ الذى صدر فيه هذا الإعلان فإن فكرة "حقوق الإنسان" ارتفعت قيمتها إلى المستوى الدولى الواقعى ، ودخلت دائرة اهتمامات القانون الدولى ، بحيث أصبح يقاس بها تصرفات الدول والحكم على أعمالها ، ليس باعتبارها فكرة مجردة ، ولكن باعتبار ما يتمخض عنها من قواعد قانونية تعبر فى الواقع عن الاحتياجات المتطورة للجنس البشرى ، وتمس كافة جوانب حياة الإنسان : السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، سواء داخل كل دولة ، أو على مستوى العالم أجمع .

وهكذا لم يعد موضوع "حقوق الإنسان" منحصرا – فقط – فى نطاق النظم القانونية الوطنية ، وإنما أصبح موضوعا عالميا يدخل فى نطاق القيم السياسية التى يتوق إليها المجتمع الدولى ، بل وبات يمثل قيمة مستهدفة للنظام القانونى الدولى ، مثلما هو قيمة مستهدفة فى النظم القانونية الداخلية ، وأصبح من الأمور الشائعة تقييم سلوك الدول والحكومات بمدى احترامها لحقوق الإنسان على المستويين الداخلى والدولى .

ومع انتقال موضوع حقوق الإنسان إلى دائرة اهتمام المجتمع الدولى ، فإن مشكلة حماية هذه الحقوق ، قد تحولت هى أيضا من مجرد قضية داخلية بحتة ، إلى مشكلة دولية ، تهم المجتمع الدولى كله بعد أن ثبت للضمير العالمى عجز النظم الداخلية – فى مناسبات كثيرة – عن كفالة وضمان الحد الأدنى من تلك الحقوق [٧] .

ومع ذلك فقد أصبح هذا الإعلان يمثل علامة بارزة فى تاريخ حقوق الإنسان . فلأول مرة تبرز على المستوى الدولى فى إطار الفكر القانونى الوضعى وثيقة دولية تحدد حقوق الإنسان بتقسيماتها المختلفة (المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) ، فقد نصت المادة الأولى منها على أن "جميع الناس يولدون أحرارا متساوين فى الكرامة والحقوق" ، وذكرت المادة الثانية أن لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى الإعلان دون أى تمييز من حيث الجنس أو اللون أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ، وبدون تفرقة بين الرجال والنساء .

وحددت الوثيقة الحقوق المدنية والسياسية المعترف بها للإنسان فى المواد (٣ – ٢١) . وتتضمن هذه الحقوق حق كل إنسان فى الحياة والحرية وسلامة شخصه وحقه فى ألا يخضع للعبودية أو الاسترقاق ، وحقه فى ألا يتعرض للتعذيب ، وفى ألا يعرض للمعاملة أو العقوبة القاسية المهينة المنافية للكرامة الإنسانية ، وحق كل إنسان فى أن يُعترف بشخصيته أمام القانون ، وحق جميع الناس فى المساواة أمام القانون ، وحق كل إنسان فى اللجوء إلى القضاء للدفاع عن حقوقه ، وحقه فى ألا يقبض عليه أو يحبس أو ينفى بغير مسوغ قانونى ، وحق كل إنسان فى محاكمة عادلة علنية أمام محكمة مستقلة نزيهة ، وحق كل متهم فى

أن يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته ، وحق كل إنسان فى ألا يكون عرضة للتدخل فى شئونه الخاصة أو شئون أسرته أو مسكنه أو رسائله بغير مسوغ قانونى (الحق فى الخصوصية) ، وحق كل إنسان فى حرية السفر والتنقل ، وحقه فى أن تكون له جنسية ، وحقه فى الزواج وتكوين أسرة ، وحقه فى التملك ، وحقه فى حرية الفكر والضمير والدين ، وحقه فى حرية الرأى والتعبير ، وحقه فى الاشتراك فى حكم بلاده ، وحقه فى الالتحاق بالوظائف العامة .

أما مجموعة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فقد نصت عليها المواد (٢٢ – ٢٧) ، وقد تضمنت هذه المواد الحق فى الضمان الاجتماعى والعمل والأجر والحق فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على صحته ورفاهيته ، والحق فى التعليم والرعاية الصحية الواجبة .

ثم صدر العهد الدولى بشأن الحقوق المدنية والسياسية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، واعتبر سارى المفعول من ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧ ، وألحق به بروتوكول اختيارى بشأن شكاوى الأفراد من المساس بحقوقهم المقررة فى الوثيقة .

وصدر العهد الدولى بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى نفس تاريخ صدور العهد الدولى السابق ، أى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ .

هذا ، وكان العهد الأوربى لحماية حقوق الإنسان قد صدر عن المجلس الأوربى المنعقد فى روما سنة ١٩٥٠ ، كذلك فقد اتخذ مجلس الجامعة العربية فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٦٨ قرارا بإنشاء "لجنة إقليمية عربية دائمة" لحقوق الإنسان بناء على توصية اللجنة السياسية فى هذا الشأن ، وتوالت اجتماعاتها وتوصياتها التى عرضت على مجلس الجامعة .

المحور الثانى : حقوق الإنسان فى القانون المصرى [٨]

ذكرنا فيما سبق أن المجتمع الدولى وضع قواعد قانونية لحماية حقوق الإنسان تمثل القاسم المشترك والحد الأدنى الذى يجب أن تلتزمه الدول فى علاقة سلطاتها الحاكمة بالمحكومين فيها .

وقد بدا هذا الاتجاه بصورة متكاملة منذ صدور الإعلان العالمى لحماية حقوق الإنسان فى العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، وبعدها بصدور المعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية اللتين انضمت مصر إليهما منذ عام ١٩٦٧ ، وصدقت عليهما بقرار رئيس الجمهورية رقم ٥٣٦ لسنة ١٩٨١ ، ونشرتهما فى الجريدة الرسمية فى ١٩٨٢/٤/١٥ لتصبح أحكامهما منذ ذلك التاريخ جزءا من النظام القانونى المصرى عملا بمقتضى المادة ١٥١ من الدستور.

وصدقت مصر أيضا على اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية بقرار رئيس الجمهورية رقم ١٥٤ لسنة ١٩٨٦ ، وأصبحت أحكامها هى الأخرى جزءا من النظام القانونى المصرى منذ نشرها فى الجريدة الرسمية والعمل بها اعتبارا من ١٩٨٦/٧/٢٥ .

ومن ثم يحق لأى إنسان فى مصر التمسك بأحكام هذه المعاهدات الدولية ، وذلك إلى جانب الحماية الدستورية الواردة فى الدستور المصرى القائم منذ عام ١٩٧١ ، والحماية المنصوص عليها فى القوانين الجنائية والمدنية وغيرها من القوانين والتى تكفل حماية فعالة لحقوق الإنسان فى التعليم والعمل والرعاية الصحية والملكية ، وكافة صور الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية الواردة فى الشريعة الإسلامية وذكرت فى المواثيق الدولية . ومع ذلك فقد

تميزت الأحكام المتعلقة بحقوق الإنسان فى القانون المصرى فى المجال الجنائى بوضع فريد متميز سبقت فيه كثير من النظم القانونية الغربية ومن أهم هذه الحقوق :

- حق كل متهم فى أن تفترض براءته ، وبالتالى يقع عبء إثبات التهمة على عاتق سلطة الاتهام ، ولا يطلب منه إثبات براءته ، كما أنه إذا آثر السكوت يجب ألا يستمد من هذا السكوت دليل على إدانته (٩) .
- حق كل متهم فى إبلاغه بالتفصيل بطبيعة وسبب التهمة الموجهة إليه بلغة يفهمها ، ويعين مترجم له مجانا إذا كان غير قادر على فهم اللغة المستعملة فى الإجراءات أو التحدث بها (١٠) .
- حق كل متهم فى الدفاع بالأصالة أو الوكالة ، ومنحه الوقت والتسهيلات لإعداد دفاعه ، والاتصال بمن يختاره من المحامين ، وتزويده بمساعدة قانونية دون مقابل فى أية حالة تستلزمها مصلحة العدالة إذا كان معسرا (١١) .
- حق المتهم فى عدم إجباره على الشهادة ضد نفسه أو الاعتراف بأنه مذنب . ولما كان الاستجواب هو المدخل إلى الاعتراف فيجب أن يحصل من سلطة قضائية ، مع عدم التأثير على المتهم والشهود بوعد أو وعيد أو تهديد (١٢) .
- حق الإنسان فى عدم تعرضه للقبض عليه إلا بأسلوب مشروع ، مع الالتزام بإبلاغه فورا بأسباب القبض ، ومعاملته بما يحفظ عليه كرامته كإنسان ، وعدم إيذائه بدنيا أو معنويا (١٣) .
- حق كل من كان ضحية القبض عليه أو إيقافه بشكل غير قانونى فى تعويض قابل للتنفيذ (١٤) .
- حق كل متهم فى عدم حبسه احتياطيا إلا فى أضيق الحدود ، والأمر بالإفراج المؤقت عنه كلما كان ذلك ممكنا مع تحديد القانون لمدة الحبس ، مع وجوب

إبلاغ المتهم بأسباب حبسه (١٥) .

- كفالة الدولة تعويضا عادلا لمن حبس دون وجه حق (١٦) .
- حق المتهم في أن يستجوب بنفسه أو بوكيله شهود الإثبات ، وأن يضمن حضور شهود (١٧) .
- الحق في حماية حرمة الحياة الخاصة ، وعدم جواز التعرض بشكل غير قانوني لشرف الإنسان وسمعته أو لإفشاء أسراره (١٨) .
- حق الإنسان في حماية حرمة مسكنه وعدم تفتيشه إلا بأمر قضائي مسبب وفقا لأحكام القانون (١٩) .
- حق الإنسان في محاكمة عادلة وعلنية بواسطة محكمة مختصة ومستقلة ومحايدة وقائمة استنادا إلى القانون (٢٠) .
- حق الإنسان في أن تجرى محاكمته دون تأخير زائد عن المعقول (٢١) .
- حق الإنسان في عدم توقيع عقوبة قاسية أو مهينة أو زائدة عن الحد الضروري لمقضيات العقاب .
- حق الإنسان المحكوم عليه في معاملته معاملة إنسانية تتفق والكرامة المتأصلة في الإنسان (٢٢) .
- حق الإنسان المحكوم عليه في إحدى الجرائم في إعادة النظر في الحكم والعقوبة بواسطة محكمة أعلى بموجب القانون (٢٣) .
- حق كل محكوم عليه بالإدانة بناء على حكم نهائي في التعويض طبقا للقانون إذا ألغى الحكم ، أو نال العفو بسبب واقعة جديدة أو واقعة جرى اكتشافها حديثا وكشفت بشكل قاطع إخفاقا في تحقيق العدالة ، ما لم يثبت أن عدم الكشف عن الواقعة المجهولة في حينه يعود في أسبابه كليا أو جزئيا إلى هذا الشخص (٢٤) .

- الحق فى عدم محاكمة الشخص عن الواقعة الواحدة أكثر من مرة (٢٥) .
- وتعتبر قاعدة "لا جريمة ولا عقوبة بغير نص قانونى" أساس الشرعية فى الدولة القانونية وأهم سمات الديموقراطية فى العالم .

ومن المؤكد أن المشرع المصرى قد التزم هذا المبدأ السامى فى المجال الجنائى وما يتفرع عنه من مبادئ . وجاء الدستور قاطعا وواضحا فى ذلك ، فنصت المادة ٦٦ منه على أن "العقوبة شخصية ، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون ، ولا توقع عقوبة إلا بحكم قضائى ، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لتاريخ نفاذ القانون" ، ومن ثم لا يجوز مطلقا تطبيق القاعدة الجنائية بأثر رجعى ، وهو ما يتفق تماما والمادة رقم ١٥ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

- حماية حق الإنسان فى الحياة ، وفى عدم جواز حرمانه من حياته تعسفا ، المنصوص عليها فى المادة رقم ٦ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية ، وذلك بتحريم المساس بهذا الحق من ناحية وإباحة الدفاع عنه من ناحية أخرى (٢٦) .
- حماية حق الإنسان فى عدم إخضاعه للتعذيب أو للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو الحاطّة بالكرامة . المنصوص عليه فى المادتين السابعة والعاشرة من المعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية .

وذلك عن طريق تجريم المساس بهذا الحق أو إباحة الدفاع عنه ، وعدم سقوط الدعوى المتعلقة بحماية هذا الحق بالتقادم لتظل سيفا مصلتا على رقاب من يحتمون فى سلطاتهم وينتهكون حقوق الإنسان ، ويحولون بسلطاتهم بين الإنسان الذى انتهكت حقوقه بأيديهم وبين مقاضاتهم للحصول على حقه منهم بمحاسبتهم من ناحية وتعويضه لجبر ما أصابه من ضرر من ناحية

أخرى .

وقد حسم الدستور المصرى هذا الأمر بصورة تحقق الحماية الفعالة لحقوق الإنسان من ناحية ، وتحقق الردع لكل من تسول له نفسه إيذاء المواطن الإنسان اعتمادا على سلطة وظيفته التى- قطعا - لن تدوم ، وذلك بنصه صراحة في المادة ٥٧ منه على أن "كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التى يكفلها الدستور والقانون جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية الناشئة عنها بالتقادم ، وتكفل الدولة تعويضا عادلا لمن وقع عليه الاعتداء" .

وجاء قانون العقوبات حاسما هو الآخر فى حماية هذه الحقوق بالكيفية سالفة الذكر (٢٧) .

- حماية حق الإنسان فى عدم جواز إكراهه على السخرة أو العمل الإلزامى المنصوص عليه فى الفقرة الثالثة من المادة الثامنة (م ٣/٨) من المعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية ، حيث جاءت المادة رقم ١٣١ من قانون العقوبات المصرى حاسمة فى حماية هذا الحق ، بعقاب كل موظف عمومى ارتكب هذا الفعل بعقوبة سالبة لحريته من ناحية وبعزله من وظيفته وبإلزامه بدفع قيمة أجور من أجبرهم على العمل .
- حماية حق الإنسان فى حرية الفكر والوجدان والدين :

كفل الدستور حماية هذه الحقوق ، حيث نص صراحة فى المادتين ٤٦ ، ٤٧ منه على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية" ، وأن "حرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون ، والنقد الذاتى والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطنى" .

ثم جاء قانون العقوبات وأضفى حمايته المباشرة لهذه الحقوق عن طريق تجريم المساس بها ، وذلك بالمواد ٩٨ ، ١٦٠ (و) ، ١٦١ من قانون العقوبات .

وهكذا نجد أن المشرع المصرى كان ومازال حريصا على أن يضمن تشريعاته ما يحقق به حماية حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميا ، سواء بالنص عليها فى صلب الدستور أو إفراد نصوص خاصة لها فى التشريعات الجنائية وغير الجنائية . وحتى يضمن سلامة هذه التشريعات والتزام واضعيها بالمبادئ الدستورية الحامية لحقوق الإنسان ، أنشأ الدستور المصرى هيئة قضائية مستقلة وقائمة بذاتها تتولى دون غيرها الرقابة على دستورية القوانين واللوائح ، هى المحكمة الدستورية العليا التى تصدت كثيرا لكل نص طعن عليه أمامها وثبت لديها مخالفته للمبادئ الدستورية المستمدة من روح الشريعة الإسلامية ، فساهمت -باقتدار - فى إرساء حماية حقوق الإنسان المصرى .

المحور الثالث : حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية

فى هذا المحور نتناول أهم المبادئ العامة التى تحدد نطاق التنظيم الإسلامى لحقوق الإنسان ، حيث اهتم الشارع الإسلامى بحماية الإنسان وكفالة حقوقه الأساسية [٢٨] . ويبدو ذلك واضحا تمام الوضوح فى آيات القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وهى كلها حقوق تنبعث من مبدأ أساسى هو تكريم الله للإنسان واعتباره حاملا لثقة عظيمة من الخالق ، وتفضيله على غيره من المخلوقات ، لما يحمله الإنسان من رسالة فى الحياة تتجلى فى إعمار الكون ، ومن هنا كانت لممارسة حقوق الإنسان فى الإسلام أهمية كبرى فى حفظ الدين والنفس والعرض والمال ، وإقامة موازين العدل ، وغير ذلك من الأمثلة التى تزخر بها الشريعة من كنوز تحويها ، فى هذا الإطار عنى الفقه الإسلامى عناية بالغة فى صياغتها فى

شكل نظرية عامة تضارع أحدث ما أسفرت عنه مذاهب المحدثين من فقهاء القانون والفكر الوضعى [٢٩] .

اهم صور حقوق الإنسان فى الإسلام

حق الحياة

فحياة الإنسان مقدسة فى الإسلام ولا يجوز لأحد أن يعتدى عليها ، وثابت ذلك بقوله تعالى "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" [٣٠] ، ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التى تقرها .

حق الحرية

حرية الإنسان لحياته مقدسة ، وهى الصفة الطبيعية الأولى التى بها يولد الإنسان ، بقوله ﷺ "ما من مولود إلا يولد على الفطرة" [٣١] ، وليس لأحد أن يعتدى عليها ، وثابت ذلك بما روى عن عمر رضى الله عنه "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" .

حق المساواة

الناس جميعا سواسية أمام الشريعة الإسلامية وثابت ذلك بقوله ﷺ "لا فضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"[٣٢] . ولا تمايز بين الأفراد فى تطبيقها عليهم "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[٣٣] ، ولا فى حمايتها إياهم "ألا إن أضعفهم عندى القوى حتى آخذ الحق منه ، وأقواهم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له" [٣٤] .

والناس كلهم فى القيمة الإنسانية سواء "كلكم لآدم وآدم من تراب" [٣٥]، وإنما يتفاضلون بحسب عملهم "ولكل درجات مما عملوا" [٣٦] ويعتبر كل فكر وتشريع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس والعرق أو اللون أو اللغة أو الدين ، هو مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الإسلامى العام .

حق العدالة

من حق كل فرد أن يتحاكم إلى الشريعة ، وأن يحاكم بها دون سواها "فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول" [٣٧] ، "وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم" [٣٨] ، من حق الإنسان أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحميه وتنصفه وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم ، وعلى الحاكم المسلم أن يعمم هذه السلطة ، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيدتها واستقلالها : "إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويحتمى به" [٣٩] .

الحرية الشخصية

اهتم الشارع الإسلامى بحماية الإنسان وكفالة حقه فى حياته ، وقال تعالى "ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ؛ ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا" [٤٠] .

الحق فى المساواة أمام القانون

وكفل الإسلام المساواة بين الأفراد أمام القانون ، قال تعالى "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" [٤١] .

حرية العقيدة

وكفل الإسلام كذلك حرية العقيدة بقوله تعالى "لا إكراه فى الدين[٤٢] ..." وقوله تعالى "قل يأيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل" [٤٣] .

الحق فى الخصوصية

وكفل الإسلام الحق فى الحياة الخاصة فقال تعالى "يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون • . فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم" [٤٤] . وقال عز شأنه "يأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم" [٤٥] .

وقد احتاط الشارع الإسلامى بالنسبة للجرائم ذات العقوبات الجسيمة ، وهى جرائم الحدود ، وخاصة جريمة الزنا ، فأوجب شروطا خاصة متشددة للإثبات[٤٦] .

وافترض الشارع الإسلامى البراءة فى الإنسان كأصل عام ، ويبدو ذلك واضحا فى جرائم الحدود بقوله ﷺ "ادرءوا الحدود بالشبهات" ، وما أوردته السيدة عائشة رضى الله عنها "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله ، فإن الإمام لأن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة" [٤٧] .

ومن القصص المشهورة فى الإسلام للتدليل على احترام الخصوصية ما

روى أن عمر بن الخطاب تسور منزلا ليطلع على حقيقة تهمة بشرب الخمر فرد عليه أصحاب المسكن بأن الخليفة قد خالف أوامر القرآن فى حماية الخصوصية "وأتوا البيوت من أبوابها..." "ولاتجسسوا" . "ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ..." فأخذ الخليفة العادل بوجهة نظرهم رغم تلبسهم بالمعصية احتراما للحقوق والحريات الأساسية للفرد فى دولة الإسلام . فهذه القضية لها دلالتها البالغة فى مدى حرص الإسلام على حماية حقوق الإنسان أيا كانت درجة ثبوتها كواقعة تاريخية .

حماية الإنسان من التعذيب

حظر الإسلام تعذيب الإنسان والحط من كرامته ، ولقد خوطب الرسول ﷺ فى شأن متهمين بالسرقة ليمتحنهما بالضرب حتى يقرا فأبى عليه الصلاة والسلام وقال "إن شئتم أضربهم وإن أخرج الله متاعهم فذاك ، وإلا أخذت من ظهوركم مثله ، هذا حكم الله عز وجل ورسوله" (٤٨) .

وكان الخليفة عمر بن الخطاب يقول للمسلمين "إنى لم أبعث عليكم عمالكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكن ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ، والله لو شكا أحد ذلك من عامل لأقصنه منه" فتساءل والى مصر عمرو بن العاص عن العامل يؤدب بعض رعيته هل يقص الخليفة ذلك منه ؟ فقطع الخليفة فى حزم إنه ليفعل ، وأقسم لأقصن منه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه ؟ ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ...(٤٩) ، واقتصاص الخليفة لصبى قبطى من ابن والى مصر عمرو بن العاص معروف ومشهور ، ولقد أذن للصبى القبطى أن يضرب الوالى نفسه ، وفى ذلك قال الخليفة قولته المأثورة : منذ متى تعبدتم الناس ياعمرو وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا .

حقوق الأقليات غير الإسلامية فى الإسلام (٥٠)

ليس فى الإسلام شعب مختار وإنما الأكرم هو الأتقى ، وفى ذلك يقول تعالى "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (٥١) . وقوله "ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به " (٥٢) وقوله "يأيها الناس إناخلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا " (٥٣) . فالله سبحانه وتعالى قد خلق كل الناس من أب واحد وأم واحدة وجعلهم شعوبا وقبائل وأمما ودولا ، وجعلهم مختلفين فى أديانهم ومذاهبهم ليتعارفوا ويتآلفوا ويتعاونوا على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان ، وكان من نتيجة هذا المسلك الإسلامى وجود أقليات غير إسلامية فى البلاد الإسلامية . وقد تمتعت هذه الأقليات بكامل الحقوق ، وتولوا المناصب الكبرى فى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعصرين العباسى والعثمانى حتى الآن (٥٤) . وليس فى الإسلام إرغام لغير المسلمين على اعتناق الإسلام ، ولا يعرف الإسلام اضطهاد غير المسلمين ، بل على العكس ، فقد قبل الرسول ﷺ الهدايا من غير المسلمين ، وتزوج من غير مسلمة ، واستعان فى سلمه وحربه بغير المسلمين ، حيث ضمن ولاءهم له ولم يخش منهم شرا ولا كيدا ، ومات ودرعه مرهونة عند يهودى (٥٥).

فالخلاصة إذن أن كل الناس فى الإسلام سواء ، ويتمتع غير المسلمين بالحق فى المساواة ، وتولى الوظائف العامة ، وصيانة الحرية الشخصية ، وحرية العقيدة ، والحقوق السياسية ، واللجوء إلى القضاء ، وغيرها من الحقوق ، كما يكون لغير المسلمين حقوق ما للمسلمين سواء بسواء ، وعليهم أيضا من القيود والالتزامات والواجبات ما عليهم .

خاتمة

وليس من شك أن الاهتمام العالمى الآن بحقوق الإنسان أصبح يمثل قيمة مستهدفة للفكر القانونى الحديث ، وأصبحت نظم الحكام تقيّم بمدى احترامها لحقوق الإنسان ، ومدى ما تحققه وتقدمه للأفراد من حقوق وحريات ، وما تتخذه من إجراءات كفيلة لضمان هذه الحقوق وحمايتها ضد أى اعتداء . وأن الفكر الوضعى المتمثل أساسا فى المواثيق الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان تعكس فى مضمونها قيما معاصرة ، وتتمثل فى إطارها العام الفكر الغربى ، وهذا الفكر تجاهل تماما ما جاء فى الإسلام منذ أربعة عشر قرنا من مبادئ رئيسية وقيم أساسية وأهداف سامية نبيلة فى مجال حماية حقوق الإنسان ، يمكن القول معها أنها جاءت بمثابة ثورة اجتماعية لا مثيل لها فى تاريخ البشرية ، احتل فيها الإنسان وحقوقه مكان الصدارة ، ومن ثم يجب التأكيد من خلال ما سلف بيانه أن الشريعة الإسلامية لديها الكثير مما تستطيع أن تسهم به فى إثراء الفكر الوضعى المرتبط بحقوق الإنسان ، ومع ذلك فإنه يظهر بصدق أن الإسلام أول من قرر مبادئ ونظرية حقوق الإنسان فى أكمل صورة وأوسع نطاق ، وهذه النظرية وتلك المبادئ لا تقاس على غيرها ، بل غيرها يقاس عليها ، فهى نظام مستقل قائم بذاته متكامل شامل .. [٥٦] ، وهى بذلك ليست منحة من الحاكم ، وإنما هى حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهى ، شرعها الخالق سبحانه وتعالى لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ، ولا يسمح بالاعتداء عليها ، ولا يجوز التنازل عنها ، ولذا فقد تجاوبت هذه الفلسفة مع حركة المجتمع الإسلامى على مدار تاريخه ، فواجهت بنجاح التحديات التى نتجت من الاحتكاك مع الآخر المختلف ثقافيا وعقائديا ، واليوم يتزايد هذا الاحتكاك ، وتنتج عنه تحديات أكثر تعقيدا فى مجال حقوق الإنسان بعد أن أصبح العالم يعيش فى قرية صغيرة ، فهل ينجح الإسلام فى مواجهة كل هذه التحديات ؟ والإجابة قطعا بالإيجاب ، فهكذا يحدث دائما .

المراجع

١ – عثمان حسين عبد الله ، فى شأن تطبيق الشريعة الإسلامية ، المحاماة ، السنة السابعة والستون ، العددان الخامس والسادس ، القاهرة ، مايو – يونية ١٩٨٧ ، ص ٦٨ .

٢ – محمود نجيب حسنى ، الفقه الجنائى الإسلامى ، المحاماة ، السنة الخامسة والستون ، العددان الثالث والرابع ، مارس ، أبريل ١٩٨٥ ، ص ٥ وما بعدها .

٣ – فى هذا المعنى انظر : سناء خليل ، الحق فى التطبيق القضائى للعدالة الجنائية : بحث حقوق الإنسان فى مراحل الاتهام والتحقيق والمحاكمة ، المركزالقومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، المجلة الجنائية القومية ، المجلد الأربعون ، العددان الثانى والثالث ، يولية ونوفمبر ١٩٩٧ .

٤ – عبد الواحد محمد الفار ، قانون حقوق الإنسان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٩١ ، ص ٥٣ وما بعدها .

٥ – عبد الواحد محمد الفار ، التنظيم الدولى ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٥٥ وما بعدها ، وقد جاء فى ديباجة ميثاق الأمم المتحدة : "نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التى – فى خلال جيل واحد – جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف ، وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان ، وبكرامة الفرد وقدره ، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية" .

٦ – عبدالواحد محمد الفار ، قانون حقوق الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٥٥ وما بعدها .

٧ – المرجع نفسه ، ص ص ٦ – ٨ .

٨ – أيمن عباس ، عرض للقواعد القانونية المتصلة بحقوق الإنسان فى مجال القوانين الجنائية فى مصر ، ورقة مقدمة للجنة إدارة العدالة الجنائية والتشريع التابعة للجنة الأمن والعدالة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، غير منشورة .

٩ – المادة رقم ٦٧ من الدستور المصرى ، م ١/١١ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، م ٢/١٤ من الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٠ – المادة رقم ٢٧١ إجراءات جنائية ، المادة رقم ١٩ من قانون السلطة القضائية ، المادة رقم ١٤/٣/أ ، ومن المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١١ – المواد أرقام : ٦٧ ، ٦٩ من الدستور المصرى ، ٧٧ ، ١٣٩ ، ١٤١ من الإجراءات الجنائية المصرى ، ١٤/٣/ب ، د من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٢ – المواد : ٢/٤٢ من الدستور المصرى ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٧٠ من قانون الإجراءات ، ١٤/٣/ز من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٣ – المواد أرقام : ٤١ ، ٤٢ من الدستور ، ٣٤ ، ٤٠ من قانون الإجراءات ، ٩ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٤ – المادة ٥٧ من الدستور ، ٥/٩ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٥ – المواد أرقام ٤٢ من الدستور ، ١٣٤ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٢ من قانون الإجراءات ، ٩ ، ١/١٠ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٦ – المواد ٥٧ من الدستور ، ٥/٩ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٧ – المادة ٢٧١ من قانون الإجراءات ، ٣/١٤ هـ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٨ – المواد أرقام ٤٥ ، ٥٧ من الدستور ، ٩٥ ، ٢٠٦ من قانون الإجراءات ، ١٧ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

١٩ – المواد أرقام ٤٤ من الدستور المصرى ، ٤٥ ، ٩١ ، ٩٢ من قانون الإجراءات الجنائية المصرى ، ١٧ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢٠ – المواد أرقام ١٦٦ ، ١٦٩ من الدستور ، ٢٦٨ من قانون الإجراءات ، ١٨ من قانون السلطة القضائية ، ١/١٤ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢١ – المواد أرقام ٦٨ من الدستور ، ٢/٢٧٥ ، ٢٧٦ مكررا من قانون الإجراءات الجنائية ، ٣/٩ ، ٣/١٤ جـ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢٢ – المواد أرقام ٤٢ من الدستور ، ٤٠ من قانون الإجراءات ، ٧ ، ١/١٠ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢٣ – المواد أرقام من المادة ٤٠٢ إلى ٤١٩ من قانون الإجراءات الجنائية ، والقانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٥٩ المعدل بشأن حالات وإجراءات الطعن أمام محكمة النقض ، والمواد ٤٤١ إلى ٤٥٣ من قانون الإجراءات الجنائية ، والمادة ٥/١٤ من المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢٤ – المواد أرقام من ٤٤١ إلى ٤٥٣ من قانون الإجراءات التى قرر فيها المشرع نشر حكم البراءة الصادر بناء على إعادة النظر على نفقة الحكومة فى الجريدة الرسمية وفى صحيفتين يعينهما صاحب الشأن .

والمادة ٦/١٤ من المعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية .

علما بأن هذا النص قابل للتطبيق ذاته أمام القضاء المصرى ويستطيع المحكوم عليه – فى هذه الحالة – أن يلجأ إلى القضاء للحصول على التعويض المناسب استنادا إلى هذا النص مباشرة .

٢٥ – المواد أرقام ٤٥٤ من قانون الإجراءات ، ٧/١٤ من المعاهدة الدولية لحماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية .

٢٦ – ويتضح ذلك صراحة من المواد أرقام : ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ من قانون العقوبات .

٢٧ – النصوص أرقام ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ من قانون العقوبات .

٢٨ – أحمد فتحي سرور ، الشرعية والإجراءات الجنائية ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ ، ص ٨٧ وما بعدها .

٢٩ – حسنى درويش عبدالحميد ، الشريعة الإسلامية أصل النظريات القانونية ، المحاماة ، السنة الخامسة والستون ، العددان التاسع والعاشر ، نوفمبر / ديسمبر ١٩٨٥ .

٣٠– المائدة ، ٣٢ .

٣١– رواه الشيخان .

٣٢– من خطبة للنبى ﷺ .

٣٣– رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى .

٣٤– من خطبة أبى بكر رضى الله عنه عقب توليه خليفة على المسلمين .

٣٥– من خطبة الرسول ﷺ فى حجة الوداع .

٣٦– الأحقاف ، ١٩ .

٣٧– النساء ، ٥٩ .

٣٨– المائدة ، ٤٩ .

٣٩ –رواه الشيخان .

٤٠– الإسراء ، ٣٣ .

٤١– الحجرات ، ١٣ .

٤٢– البقرة ، ٢٥٦ .

٤٣– يونس ، ١٠٨ .

٤٤– النور ، ٢٧ ، ٢٨ .

٤٥– الحجرات ، ١٢ .

٤٦– أحمد فتحى سرور ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

٤٧– أخرجه الترمذى والحاكم والبيهقى .

٤٨– رواه النسائى .

٤٩– الطبرى ، باب مناقب عمر وأقواله وأفعاله بعد خبر مقتله ، مشار إليه عند محمد فتحى عثمان ، حقوق الإنسان ، دار الشروق ، ١٩٨٢ ، ص ٧٨ وما بعدها .

٥٠– لمزيد من التفصيل ، انظر ، القطب محمد القطب ، الإسلام وحقوق الإنسان "غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٧ ، ص ٣٢٠ وما بعدها .

٥١– الحجرات : ١٣ .

٥٢- النساء : ١٢٣ .

٥٣- الحجرات : ١٣ .

٥٤- القطب محمد القطب ، مرجع سابق ، ص ٣٢٢ .

٥٥- يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامى ، مكتبة وهبة ، بدون تاريخ نشر ، ص ٤٩ وما بعدها ، مشار إليه عند القطب محمد القطب ، المرجع السابق ، ص ٣٢٣ ، هامش ٤ .

٥٦- عثمان حسين ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

مضبطة المحور الأول

تحرير

أحمد وهدان

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

أقول : صباح الخير ، وبمناسبة أن الندوة عن الإسلام أقول "السلام عليكم" . فى حقيقة الأمر ليس هذا افتتاحا رسميا ، ولكن مجرد بداية لخلق لغة مشتركة بين جميع الوفود : المصرية ، والفرنسية ، والروسية ، والهولندية .

قبل بدء اللقاء العلمى ، للأسف الشديد بالأمس رحلت زميلة وصديقة وأخت عزيزة ، وعمود فقرى من أعمدة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، الأستاذة العظيمة المرحومة نادية سالم ، اسمحوا لى أن نقف دقيقة حداداً على روح الزميلة الصديقة الأخت العظيمة ، الدكتورة نادية سالم ... شكرا .

ولنبدأ هذا اللقاء العلمى بتحية ضيوفنا الأعزاء : الوفد الروسى ، الوفد الفرنسى ، وممثل المعهد الهولندى . الندوة لها طبيعة متميزة ، من حيث إنها لقاء بين كل الأطراف المعنية بقضايا الإسلام ، من منطلق أن الإسلام كأسلوب حياة ، الإسلام كفكر يطرح نفسه اليوم على الساحة المصرية ، والإقليمية ، وعلى الساحة العالمية ، فهو يتغلغل فى جميع أوجه الحياة : السياسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والاجتماعية .

هذه الندوة لن تتعرض للإسلام كعقيدة ، كدين ، ولكن الإسلام كأسلوب للحياة ، الإسلام وانعكاساته على الأوجه المجتمعية .

أساس هذه الندوة ، لم يكن هناك لجنة تحضيرية ، ولم تكن هناك فكرة أو موضوع أساسى للندوة ، ولكن كان الهدف الأول من هذه الندوة هو تبادل الخبرات بين مصر المتجسدة فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وبين الأفراد الذين يعملون داخل المركز فى مجال الإسلام كأسلوب للحياة ، أو الإسلام كفكر ، أو الإسلام كأيديولوچية ، وبين معهد الاستشراق فى روسيا بخبراته وبحوثه المتميزة فى هذا المجال ، وبين إضافات المركز الفرنسى فى هذا الخصوص أيضا ، ويعتبر معهد الدراسات الهولندية ضيف شرف لهذه الندوة ، وبالقطع له خبرات متميزة أيضا سنستفيد منها فى هذا الخصوص .

أعتقد أن هذه الندوة ستكون بداية للتواصل بين المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ومعهد الاستشراق بروسيا ، والمركز الفرنسى ، والمعهد الهولندى ، ستكون بداية للتواصل للنشاط العلمى المشترك ، سواء فى القضايا الإسلامية ، أو قضايا أخرى نهتم بها كمراكز بحثية تهتم بدراسة القضايا الاجتماعية بالتأمل والتشخيص للتحديات التى تواجه العالم بصفة عامة ، وتواجه مجتمعاتنا بصفة خاصة .

مثل ما سبق أن أشرت فى البداية ، كلمات الافتتاح لن تكون كلمات رسمية ، ولكن من أجل خلق لغة مشتركة ، ولذلك سأعلن أن هناك بعض التعديلات البسيطة فى البرنامج فيما يخص اليوم الثانى فى الجلسة الثانية .

وأطالب الحضور أن نعمل تعريفا سريعا لأنفسنا خلال خمس دقائق ، ولنبدأ بالبروفسير فيليب ، ثم الدكتور أحمد أبوزيد ، ثم الدكتورة نجوى الفوال ... إلخ .

وأدعو البروفيسور فيليب مدير مركز الدراسات والوثائق لإلقاء كلمته .

البروفيسور فيليب فارج

بداية أود أن أشكر المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، وخاصة مديرة المركز الأستاذة الدكتورة ناهد صالح ، وكذلك الأستاذة الدكتورة سهير لطفى ، والدكتورة علا مصطفى ؛ لدعوة عدد من الباحثين بمركز الدراسات والوثائق القانونية والاجتماعية والاقتصادية للمشاركة فى هذه الندوة وموضوعها : العالم الإسلامى فى إطار المتغيرات الدولية .

وأود أن أعبر أيضا عن سعادتى للقاء زملائنا من الأكاديمية الروسية للعلوم ومن المركز الهولندى .

إن التعاون بيننا طبيعى وقديم فى آن واحد ، فهو طبيعى لأن الموضوعات التى تدور حولها أبحاثنا تتناول نفس المجتمعات ونفس الفروع من العلوم الاجتماعية ، وهو قديم ، حيث إنه يرجع إلى بداية الثمانينيات ، كأى علاقة اجتماعية ينبغى الحفاظ عليها . وهذا ما يجعلنى أحيى هذه المبادرة من قبل المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية التى أتاحت لنا الدخول فى مرحلة جديدة من العلاقات والتعاون .

ويقوم المركز الـ سيداج بأبحاثه فى فروع العلوم الاجتماعية المتعددة ، ولكن العامل المشترك فى هذه الأبحاث هو أنها تدرس مصر والشرق العربى المعاصر . وبما أن أبحاثنا تتناول مجتمعات يشكل فيها الإسلام عنصرا محوريا للهوية والسلوكية ، فإنها تتطرق دائما بطريقة أو بأخرى صوب الإسلام . ومن جهة أخرى ، بما أن أبحاثنا تدور حول مجتمع مفتوح للعديد من التدفقات المادية والمعنوية فهى مجتمعات غير قومية فى بعض أبعادها ، ولذلك فأعمالنا تتناول دائما ، بصورة أو بأخرى ، التغير الدولى ، وهذا يدل على مدى اهتمامنا بموضوع هذه الندوة ، وهو الإسلام فى إطار المتغيرات الدولية .

ولكى تكون الأعمال التى يقدمها الـ سيداج على قدر من التجانس ، فقد تم الاختيار بناء على وحدة الموضوع ، وهو الإسلام كمرجع لأفعال اجتماعية لها طابع دولى ، فهناك ورقتان فى العلوم السياسية : الأولى عن ممارسة العنف السياسى فى التسعينيات بدعوى الرجوع إلى مجتمع يتفق مع النظام الإسلامى.

الورقة الثانية سوف تدرس الأصول كخيار سياسى معاصر يمكن تفسيره بالأوضاع الحالية ، وليس قديما ، كما أن هناك ورقة فى علم الاجتماع تدور حول تحديد دور ومهمة النقابات من خلال النصوص تعتبر مرجعا من مراجع النقابة الإسلامية .

وهناك ورقة فى علم القانون ، وبالأصح فى أنثربولوچية القانون ، تتناول موضوع ازدواجية المصادر القانونية ، وهى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى المستمد من القوانين الأوربية ، وذلك فى ممارسة رجال القضاء وتعامل الأفراد مع القضاء.

وأخيرا ، هناك ورقة فى علم الاقتصاد تطرح موضوع وجود آلية وقواعد خاصة بإدارة المؤسسة المصرفية التى تدعى اتباعها للتعاليم الإسلامية .

وكما هو الحال فى كل الندوات العلمية الناجحة ، أعتقد أن تبادل الآراء لن يقل أهمية عن الأوراق المقدمة ... وشكرا .

الاستاذة الدكتورة سهير لطفى

شكرا لمسيو فيليب . والآن أدعو مستر مكسيمنكو نائب رئيس معهد الاستشراق لإلقاء كلمته .

مستر مكسيمنكو

اسمحوا لى – فى البداية – أن أتوجه أولا بالشكر العميق للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، وبخاصة أقدم عظيم شكرى وتقديرى للأستاذة الدكتورة

ناهد صالح ، والأستاذة الدكتورة سهير لطفى ، على دعوتهما لنا للمشاركة العملية فى هذه الندوة ، وإتاحة الفرصة لمعهد الاستشراق للتعرف على المركز وأبحاثه القيمة ، والتى أرى من خلالها مدى التشابه فى الاهتمامات العلمية بين المركز والمعهد ، وبخاصة فى قسم دراسات قضايا البلدان العربية ، وقضايا الفكر الاجتماعى والسياسى فى بلدان آسيا وأفريقيا . لذا نحن نتطلع للمزيد من الاتصالات العلمية معكم ، وتوثيق هذه الصلات للاستفادة من الخبرات المختلفة .

وأخيرا أود أن أشكر زميلتنا الدكتورة نيڤين جمعة على جهودها ودورها لعقد الندوة التى تعتبر بمثابة نقطة الانطلاق لمعهد الاستشراق للتواصل والتفاهم العلمى مع المركز القومى للبحوث ، والذى نحقق أولى خطواته من خلال هذه الندوة العظيمة .

وشكرا لسيادتكم ، وتمنياتنا بالتوفيق الدائم .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

وفى ختام هذه الجلسة الافتتاحية أنوه إلى المجهود العظيم الذى قامت به الدكتورة نيڤين جمعة لعقد هذه الندوة ، وهى أيضا خريجة معهد الاستشراق بروسيا .

واسمحوا لى قبل أن تنتهى جلسة الافتتاح أن نعرف أنفسنا فى كلمات قليلة ، ولنبدأ بأستاذنا الفاضل الأب الروحى لنا جميعا فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، أستاذنا الفاضل دكتور أحمد أبو زيد .

تعريف أعضاء الندوة بأنفسهم .

ننتقل الآن مباشرة إلى الجلسة الأولى ، وندعو بروفيسور فيليب فارج إلى رئاسة الجلسة وإدارتها .

الجلسة الأولى : الشريعة الإسلامية والقانونى الوضعى

رئيس الجلسة : فيليب فارج

رحب مسيو فيليب فارج بجميع الحاضرين فى الندوة ، ودعا زميله مسيو بدوان دوبريه لإلقاء ورقته .

مسيو دوبريه

أشكر سيدى الرئيس ، وأعتذر بداية للسادة الزملاء عن مستوى اللغة العربية الذى سأقرأ به . سأحاول أن أقرأ بطريقة جيدة .

موضوع الورقة خاص بموقف القانون من المرجعية الدينية فى التشريعات المصرية والدستور على وجه الخصوص . تهدف إلى إبراز العلاقة بين الدين والقانون . موقف القاضى المصرى بين منطق القانون ، والمفهوم الشائع العام فى الشريعة ... إلخ هذه القضايا وغيرها، باختصار هنا ، يمكن أن نجدها بالتفصيل فى الورقة العلمية المقدمة .

وفى الورقة الثانية المقدمة من المستشار سعيد العشماوى بعنوان رؤية عصرية للشريعة الإسلامية دعا مسيو فيليب رئيس الجلسة : الأستاذ عبدالسلام نوير لتقديم عرض ملخص لها حيث اعتذر المستشار سعيد العشماوى عن عدم الحضور بسبب سفره .

تتناول الورقة فكرة أساسية مفادها ، كما أوضح الأستاذ نوير ، أن الشريعة الإسلامية قد أسىء تفسيرها ، ليس فقط فى العالم الغربى ، وإنما كذلك فى العالم الإسلامى ، ويرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل رئيسية :

١ – غياب تعريف محدد لتعبير الشريعة الإسلامية .

٢ – عدم وجود دراسة مقارنة حقيقية بين القانون والشريعة الإسلامية .

٣ – سوء استخدام الشريعة كمنهج بدلا من استخدامها كما هو حاصل الآن

كأداة لإثارة الجماهير .

لذا من الواجب علينا كعلماء ومثقفين أن ندقق فى المعنى ، وأن نوضح الاستعمال الخاطئ للفظ ، وكيفية الانتقال للاستخدام الصحيح .

بعد عرض الورقتين نفتح الآن باب المناقشة .

الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد

فى الواقع ، المحاضرتان ألقتا الكثير من الأضواء على أمور أنا شخصيا لم أكن أعرفها ، الورقتان تثيران بعض المسائل - فى مقالة مسيو دوبريه يقول "اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للقانون ، وأن هذا يضع قيودا على المشرع فى اختياره . أنا أعتقد أن هناك فرقا بين المصدر الأساسى والمصدر الوحيد . المصدر الأساسى يمكن أن يقلل من فرص الاختيار ، ولكن لا يمنعها تماما ، وبخاصة أن هناك مصادر أخرى ، منها العرف ، والعرف السائد فى المجتمع ، وهو مصدر من مصادر القانون ، وليس من الضرورى فى اعتبار الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى فى القانون أن يفرض على المشرع استنباط الأمور بالرجوع إلى الشريعة ، يمكن أن يستنبطها بالرجوع إلى مصادر أخرى ، وقد ذكر مسيو دوبريه أيضا أنه عاد إلى أعضاء المحكمة الدستورية وعقد معهم مقابلات ، أنا أريد أن أعرف ما هى طبيعة هذه المقابلات والمسائل التى تثار فى هذه المقابلات ، وبخاصة أننا هنا فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية لدينا مشروع عن رؤى العالم Visionde.Lemonde ، فى "العالم" ، اتصلنا بعدد كبير جدا من أعضاء المجتمع المصرى من مختلف الشرائح : فلاحين ، عمال ، أساتذة جامعات ، رجال دين ، ... إلخ ، وكان جانب كبير من المسائل التى أثيرت حول النظرة إلى الدين على اعتبار أن الشريعة هى مصدر للقانون ، ويمكن لو

قرأتم معى الأشياء التى أشرنا إليها عن : إلى أى مدى يمكن إحياء ... تطبيق الشريعة الإسلامية ومدى ملاءمة ذلك لظروف المجتمع المصرى فى الوقت الحالى ، ومدى إمكان نجاح ذلك ؟ ، والصعوبات التى قد تثار ؟ هذه كلها أسئلة أثيرت ، طريقة معاملة المسيحيين فى حالة التطبيق وما إلى ذلك ؟

الشىء الغريب أن أعدادا كبيرة جدا من الأفراد الذين تناولناهم فى المقابلات كانوا يقفون موقفا مزدوجا ، هم يقبلون أحكام الشريعة فيما يتعلق بالحدود ، إنما حين نأتى إلى التطبيق يرفضون تطبيقها تماما ، حد السرقة ، صحيح أن الشريعة تقول بقطع يد السارق ، إنما حين نأتى إلى الواقع نجد الناس يرفضون تماما تطبيق هذا الحد ، يمكن حد السرقة طبق لما كان المجتمع قبليا ، إنما فى مجتمع يضم ملايين الناس من الصعب تطبيق حد السرقة . حتى فى المواريث ، للذكر مثل حظ الأنثيين ، التى يشير إليها المستشار سعيد ، نجد أن هناك نوعا من التلاعب أو التحايل ، صحيح أنهم يقبلون هذا الحكم ، ولكن نجد أن الذى ينجب إناثا فقط بشكل أو بآخر يبيع فى حياته ممتلكاته إلى هؤلاء البنات .

إن الشريعة فى الأصل تعنى الطريق أو المسار ... الشىء الغريب أننا حينما نتصل بالجماعات البدوية التى عملت معها ، يتكلمون عما نسميه القانون العرفى ، يقولون "العوايد" عوايد أولاد على ، أو "الدرب" يعنى الطريق وجمعها درائب ، إذن فكلمة الشريعة واضحة تماما فى ذهن الجماعات البدوية ، وفى ذهن الرجل العادى . وهنا سؤال : إلى أى حد يمكن تقنين هذه الدرائب وهذه العوائد ؟

فى دراساتى فى شرق أفريقيا وجدت أن الحكومة فى الستينيات بعد الاستقلال أتت برجل من رجال القانون البريطانيين ، وجمع كل العوائد لدى القبائل الرحالة الرعوية التى تعيش فى شرق أفريقيا لكى يقننها ويخرج منها بقانون

عملـى ، فإلى أى حد يمكن أن نطبق ذلك حتى يكون التقنين صادرا أيضا من الشعب ، وليس مفروضا من أعلى ، وشكرا ...

الدكتورة علا مصطفى

تعليقى على ورقة مسيو دوبريه أننى شعرت فى قراءتى للورقة أن الشريعة عنده كانت موازية للأحكام الأخلاقية فى عمومها ، فهل هذا المفهوم للشريعة أتى من دراسة نظرية للشريعة ، أم دراسة الشريعة كما هى مطبقة فى بعض الدول الإسلامية مثل السعودية ؟ كما أنه ذكر فى نهاية الورقة أن القضاة لا يختلفون عن الأشخاص العاديين فى نظرتهم للشريعة الإسلامية ، فهل هذا جاء من خلال دراسة لأفكار أو أحكام القضاة ، وهل توجد أحكام للقضاة مستندة إلـى الشريعـة ، وهل فى دراسته للقضاة فى المحكمة الدستورية العليا وجد لديهم موضوعات تعارضت فيها الشريعة مع القانون الوضعى ، وأى اتجاه ذهـبـوا إليـه ، فهل تبنوا القانون الوضعى أم الشريعة ؟

عبدالسلام نوير

أريد أن أشارك كعضو ، ولست كمشارك فى المنصة ، أن أتوجه بتساؤل لمسيو دوبريه خاص بالحديث فى الورقـة الخاصـة به ، نتحدث كما قال أستاذنا الدكتور أبو زيد أن هناك فرقا بطبيعة الحال بين المصدر الأساسى وبين المصدر الوحيد للتشريع ، لكن أود أن أضيف أيضا أنه حتى هذا المصدر أساسيا كان أو وحيدا فإنه هو يخضع فى واقع الأمر للسياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسـى ، فالأمر الحاكم فى طبيعة الأحيان ، فى كل الأحوال ، هو أن القوة السياسية الحاكمة تفرض تطبيقا معينا للشريعة ، وتفرض قيودا على هذا التطبيق ، ويبدو ذلك بالنظر لمواقف السلطة من المحكمة الدستورية فى المرحلة الأخيرة . وقد تجلى

هذا بطبيعة الحال ، وتحديدا فى قانون الحسبة ، لقد وجد ، أو وجدت السلطة ، أن إطلاق اليد فى إقامة دعاوى الحسبة رغم الاتفاق على الشريعة سوف يؤدى إلى سحب البساط من تحت أقدامها ، ربما فى أمور لا ترغب أن تتخلى عنها ، فهذا سوف يؤدى إلى إحراجها فى العديد من النصوص القانونية التى قد تتناقض مع ما هو قائم فى القانون المصرى المستمد من القانون الفرنسى ، فقط أردت أن أشير فى هذه المسألة إلى محورية دور السلطة فى فرض هذا الفهم ، وفى تحديد صياغة الناس أيضا لكيفية تطبيق الشريعة ... وشكرا .

مسيو دوبريه

طبعا نتفق على الفرق بين المصدر الرئيسى والمصدر الوحيد ، ولكن من اللازم من البداية أنى لا أتكلم عن الموضوع : الشريعة الدينية وعلاقتها مع القانون الوضعى من منظور قانونى ، وأنا لست متخصصا فى التقنية القانونية المصرية ، ولا أتكلم عن الموضوع من منظور قانونى أو من منظور رجل قانونى ، يعنى أن منظورى تكنولوجى واتفقنا عليه مرة ، عن هذه المسألة ، طبيعة المقابلات – مقابلات حرة ، لا أريد أن أجرى مع قضاة المحكمة الدستورية العليا أسئلة معينة فيها الأجوبة قبل البدء ، لذا سألت القضاة ، ما رأى حضرتك حول العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى مصر ، أترك له الكلمة وأسمع ، وليس عندى جواب من البداية عن هذه الأسئلة ، ورؤى العالم كان لب الأسئلة هذه ، لأنى لم أرد فى هذا الوقت أن أطلب من القضاة ما التقنية لتطبيق الشريعة ولتفسير الشريعة ، كان على فى هذا الوقت أن أعرف بصفة عامة وبصفة خاصة تصورات القضاة تجاه الشريعة الإسلامية ، واتجاه الشريعة الإسلامية داخل إطار قانونى وتعريف معين .

وطبعا كان لقضاة المحكمة اتجاه مزدوج ، وهذا هوالمهم فى بحثى إلى حد ما ، فأهمية بحثى هى أن أشير إلى ازدواج التصورات التقنية والدينية والأخلاقية فى نفس الوقت داخل الشخصية الواحدة ، والأهمية هى لمَّا طلبت من قضاة المحكمة الدستورية العليا : ما العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى ، ما قالوه ليس هذا جزءا من معرفة تقنية عن الشريعة ، ولكنه جزء من تصور عام إلى حد كبير عن العالم والإسلام فى العالم والشريعة الإسلامية بالنسبة للإسلام إلى غير ذلك ، ولم يتكلموا عن الشريعة الإسلامية بالنسبة للمذهب الشافعى بالمقارنة بالمذهب المالكى وباقى المذاهب ، وهذا هو المهم ، عند قضاة المحكمة الدستورية العليا وظيفة لتفسير الشريعة الإسلامية ، ولكن عندما يتكلمون عن الشريعة الإسلامية لا يتكلمون من منظور قانونى ، ولكن من منظور اجتماعى عام ، ولما كان منظورى أنثربولوچيا وسسيولوچيا فكان لى أن أعرف ما المفهوم الصحيح والمفهوم الغلط للشريعة الإسلامية ، ليس هذا بالأهمية بالنسبة لى ، ولكن كان المهم عندى أن أعرف ما تصورات الأشخاص والعاملين للشريعة الإسلامية ، والعاملون هم القضاة والمحامون والمدعون والصحفيون الذين يتكلمون عن الشريعة الإسلامية فى الصحف ، وغير ذلك .

مفهوم الشريعة ، لا آخذ مفهوم الشريعة من منظور تاريخى أو منظور علمى ، فأنا أترك هذا الموضوع لعلماء الدين ذوى الاختصاص ، ولكن منظورى منظور أنثربولوچى وليس تاريخا ، وأنا أريد أن أقول إنه من المنظور السسيولوچى ما مفهوم الشريعة فيما يفكره الأشخاص عن الشريعة وما يعملون مع الشريعة ، وما مفهوم الشريعة عبر تصوراتهم وأفعالهم ، وهذه هى أهمية المقابلات ، لا يمكن أن أعرف ما مفهوم الشريعة عبر تصورات لما أركز على التاريخ أو النصوص التاريخية أو غير ذلك ، وفى نفس الوقت بحثت وركزت على النصوص المعاصرة

بالنسبة للشريعة الإسلامية ، يعنى أحكام الدستورية العليا . والمحكمة الدستورية العليا تفسر الشريعة الإسلامية ، قبل سنة ١٩٨٠ لم يوجد تفسير ، سنة ١٩٨٥ كان تفسيرا تقنيا إلى حد ما ، لجأ القاضى المصرى فى مسألة تفسير الشريعة الإسلامية ، وقال كل ما صدر قبل تعديل الدستور سنة ١٩٨٠ لا يمكن أن أفسر هذه النصوص وأن أقول ما دستورية هذه النصوص بالنسبة لدستور سنة ١٩٧١ المعدل سنة ١٩٨٠ ، ولكن قال قاض فى هذا الوقت : كل ما صدر بعد التعديل دستورى . من الممكن أن أقول : ما الدستورى ؟ وعلى مر الوقت صدر كثير من القوانين والتعديلات القانونية المتعلقة بالشريعة الإسلامية ، أو بمفهوم الشريعة الإسلامية بصفة عامة ، وكان القاضى المصرى ملزما بتفسير الشريعة الإسلامية ، وفى سنة ١٩٩٤ عملت فرقا بين الأحكام قطعية الثبوت والدلالة والأحكام الظنية ، يعنى أن فسر القاضى المصرى ما الشريعة الإسلامية ، وما إمكانية القاضى فى تفسير الشريعة الإسلامية وتطبيقها ، وهذا الحكم الذى صدر سنة ١٩٩٤ هو نوع من الرجوع لمشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية ، لأن قاضى المحكمة الدستورية العليا قال : إنه يوجد فرق بين الأحكام القطعية والأحكام الظنية ، ولكنه لم يقل ما هى الأحكام قطعية الثبوت والدلالة ، قال فقط المشكلة التى أمامى هى مشكلة متعلقة بأحكام ظنية ، ولا يمكن أن أرتب ما هى الأحكام الظنية لأن هذه الأحكام تتغير حسب الزمان والمكان .

وطبعا أنا لم أقابل كل قضاة المحكمة الدستورية العليا ، ليس عندى إمكانية إجراء كل هذه المقابلات ، ولا يوجد كثير من القضاة فى المحكمة الدستورية العليا ، قابلت قاضيين ، وقابلت كثيرا من المفوضين .

أخيرا قانون الحسبة ، هذا موضوع كبير إلى حد ما . بصفة عامة قانون الحسبة يشير إلى أن الدولة المصرية تقبل الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع

ولكن فى إطاره ، بمعنى أن الدولة المصرية لا تفرض الشريعة الإسلامية ولا توجد أية مشكلة بالنسبة للحكام ، المشكلة هى أن تستعمل هذه الشريعة الإسلامية أشخاص من المعارضة بطريق غير مراقب ، هذا تصورى ، ومن الممكن أن نتعرض لهذا الموضوع .

الدكتور الكس مالشنكو

المسألة بالنسبة لى هى المتعلقة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى المناطق المسلمة فى الاتحاد السوفيتى السابق ، أولا أريد أن أقول : إن المشكلة هى تطبيق الشريعة فى آسيا وفى القوقاز وفى روسيا وفى الجمهوريات الإسلامية ، وأظن أن هذه المشكلة فى الحقيقة تحدث مشكلات صعبة لهذه الحكومات وفى روسيا نفسها ، ولكن فى نفس الوقت ، المسلمون فى الاتحاد السابق هل يفهمون شيئا فى الشريعة الإسلامية ؟ الشريعة بالنسبة لهم هى الفكرة العامة المتعلقة المتصلة بالعدالة الاجتماعية وتوزيع الأموال والعقوبات ، وهذه هى مشكلة الشريعة التى تناقش على مستوى الحكومة وبين الأحزاب الدينية وفى الشوارع الكبيرة ، وأظن أن مهمة تطبيق الشريعة الإسلامية ، وخاصة فيما يخص العقوبات وقطع اليد نوقشت فى بعض البلاد ما بعد الاتحاد السوفيتى فى المجلس الشعبى فى هذه الجمهوريات منذ حوالى ثلاث سنوات ، وهذه الفكرة تلقى الكثير من المعارضة من المسلمين فى الجمهوريات المستقلة . فالشريعة من وجهة نظرهم تطبيق لتعاليم الإسلام ومبادئه فى الحياة ، بما يتلاءم مع التغير للحياة ذاتها .

عبدالسلام نوير

ما ذكره الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد ، أنا طبعا أتفق معه تماما بشأن المواريث ، بشأن تطبيق الناس للشريعة الإسلامية ، هم يخضعون فى الأساس لمصالحهم

الآنية والاجتماعية والاقتصادية ، وبالتالى يتجه البعض إلى نظام الوقف كما حدث فى بعض مراحل التاريخ الإسلامى ، الوقف على الأهل للخروج بعيدا عن دائرة الميراث ، أو بيع التركة للوارثين قبل الوفاة للابتعاد عن هذه الأحكام ... بطبيعة الحال فى الرؤية الإسلامية ، لا يقتصر الأمر على مجرد التشريع القانونى، الأمر بداية يدخل فى نطاق التحريم والتحليل ، علاقة الإنسان بربه ، وأنه لو فعل هذا سيكون آثما ، ولن يجد من يعطيه فتوى لأننى سوف أفعل ذلك لحرمان فلان من الميراث ، فلن يجد من يعطيه فتوى بذلك ، لكن ليست هذه هى المشكلة ، المشكلة فى جلستنا تلك هى علاقة الشريعة بالقانون ، وما أشار إليه الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد بخصوص رؤى العام وازدواجية رؤية الناس للشريعة هو واقع بالفعل ؛ لأن ما يحكم نظرة الناس فى هذه المسألة فى الواقع هو رؤية الناس لاستحالة تطبيق هذه الشريعة فى ظل واقع مغاير تماما لما يرون أنها قد طبقت فيه ، وبالتالى ننتقل للملحوظة الثالثة للدكتور أبو زيد ، فهل من الممكن أن يكون هناك سعى لبلورة قانون عام مستمد من الشريعة وقابل للتطبيق ، من وجهة نظرى الخاصة نعم هذا ممكن ، وهو يتجاوز بنا لإشكالية القول بأن الواقع كله هو واقع مناقض ومغاير ، وبالتالى لا يصلح لتطبيق الشريعة ، وبالتالى نسعى نحن لإبطال القواعد الشرعية واحدة تلو الأخرى بدعوى أن الظروف مغايرة ، واقع الأمر أن الإسلام قد جاء بداية إلى بيئة مغايرة ولكنه تعامل معها بشكل تدريجى إلى حد كبير ، أكد للناس بداية أن هناك مرجعية هى "لا إله إلا الله" وتعنى أن الله هو المرجع لكل شىء ، وما يتعلق بعد ذلك من معاملات هو خاضع لاجتهادات البشر ، وخاضع للمعاملة والتجربة والخطأ ، ولا خلاف على ذلك ، بشرط عدم الخروج عن القواعد المنصوص عليها ، أو ما يطلق عليها قطعية الدلالة ، إذن التدريجية ممكنة وقابلة للتطبيـق.

الجلسة الثانية : الشريعة الإسلامية بين الفكر والتطبيق

رئيس الجلسة : الأستاذة الدكتورة سهير لطفي

نبدأ الجلسة التالية فى نفس المحور المتعلق بالإسلام والقانون وحقوق الإنسان ، سنعرض فى الجلسة الثانية لموضوعين : "الحرية السياسية فى الإسلام" إعداد الأستاذ عبدالسلام نوير ، من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ثم ستعالج الورقة الثانية "حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر الوضعى" وهذه الورقة للدكتور أحمد وهدان من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، سنبدأ بالورقة الأولى : الحرية السياسية فى الإسلام للأستاذ عبدالسلام نوير .

يثير الأستاذ عبد السلام نوير تساؤلات هامة فى البداية حول مبدأ الحرية السياسية منها :

هل يؤكد الإسلام على الحرية السياسية باعتبارها تكليفا شرعيا ، هل يؤكد الإسلام على حق المواطن فى المعارضة بشكل فردى أو جماعى ؟ هل هناك حق للمواطن فى المشاركة السياسية ؟

هل هناك ضرورة للتعددية السياسية ينبغى أن تدعم من منظور إسلامى ؟ كل هذه التساؤلات والإجابة عنها تفصيلا ، يقدمها الأستاذ نوير فى الورقة العلمية المقدمة للندوة .

- الأستاذة الدكتورة سهير لطفي

نشكر الأستاذ عبدالسلام نوير وأعتقد أن ضيق الوقت لم يسمح له بطرق جميع أفكاره المتدفقة ، فأعتقد أن الورقة وزعت منذ أيام، والفرصة كانت متاحة للقراءة ، لو سمحتم لى من حكم موقعى فى إدارة النقاش أريد أن أؤكد أن عبدالسلام نوير فى عرضه وفى ورقته يؤكد على ضرورة الحرية السياسية ، من موقف الإسلام

بوصفها تكليفا شرعيا ، ويبرر ذلك تأكيد الإسلام على حق المواطن فى المشاركة السياسية بكافة أشكالها ، ومن أهم هذه الأشكال اختيار الحكام والرقابة عليهم ، والمشاركة فى صنع القرار من خلال الشورى التى تقوم على الحرية فى الاختيار ، إضافة إلى عرضه فى حق تنظيم الجماعات السياسية التى لا تخرج عن النظام العام ، عرض عبد السلام نوير يثير ، أو يطرح ، عديدا من التساؤلات ، ومن أهم تلك التساؤلات التى تحتاج إلى نقاش من وجهة نظرى الذاتية البحتة ، ما هو البعد الإجرائى أو الأسلوب أو "الآلية" رغم أن عبدالسلام نوير أشار إلى أن البيعة تعتبر آلية الإسلام ، ولكن قد أختلف معه ، لأن البيعة هى المفهوم وليست الآلية كما أشار هو نفسه أثناء العرض ، ولذلك أنا أعتقد من وجهة نظرى أنه يجب أن نناقش ما هى آلية تطبيق الأفكار القيمة العظيمة للحرية السياسية فى الإسلام ، هذه هى المشكلة الحقيقية ، لو جاز لى التعبير . بمعنى آخر : ما هى الإجراءات أو الأكشن الفعلى لتحقيق منهج الإسلام فى الحرية السياسية ؟

إذا انتقلنا إلى ما هو مطروح فى الساحة الآن فى محيط الإسلام السياسى فهناك عديد من التساؤلات الفرعية فى هذا الخصوص ، هل حقيقة يفترض الإسلام السياسى بتياراته وجماعاته المختلفة حق ممارسة الحرية السياسية للآخر ، وهل فى حالة وصول أى جماعة من جماعات الإسلام السياسى إلى السلطة سيسمح بممارسة الحرية السياسية بالمعنى والمفاهيم والمضامين التى أشار إليها عبد السلام نوير ؟ ... من منطلق تلك التساؤلات أنا أرى ضرورة التأمل فى الرأى الذى يقول أنه لو أتحنا للجماعات والأحزاب السياسية المطروحة ، سواء فى الساحة الغربية أو الساحة الإسلامية ، الدخول إلى المعارك الانتخابية ستحصل على كرسى الحكم ، هل حصولها على كرسى الحكم سيكون حقيقيا أم زائفا . وأنه يجب أن نبحث ما هى الأسباب الحقيقية وراء هذا التوقع

بحصول تلك الجماعات السياسية على الحكم من خلال العمليات الانتخابية . من وجهة نظرى الشخصية لا أعتقد أن الحرية السياسية أو المشاركة السياسية الحقيقية ، ولكن لأسباب اجتماعية وتراكمات تاريخية وتحديات محلية وإقليمية وعالمية ، لا يتسع الوقت لإثارة تساؤلات أخرى حول التعاريف ، لأن مفهوم الحرية السياسية واسع جدا ويحتاج إلى تعريف دقيق ، والتفرقة بينه وبين المشاركة وبين الإسهام إضافة إلى المرادفات الأخرى .. وشكرا ..

ننتقل الآن إلى الزميل الدكتور أحمد وهدان الذى سيقوم بعرض الورقة الخاصة به عن حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر الوضعى .

عرض ورقة : "حقوق الإنسان بين الفكر الوضعى والشريعة"

وتتناول الدراسة المقارنة بين حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية وفى الفكر القانونى الوضعى ، بهدف الوصول إلى أوجه الاختلاف أو الاتفاق بينهما ، حيث يعتبر موضوع حقوق الإنسان من أهم الموضوعات المطروحة الآن للبحث عالميا ومحليا .

ولذلك تحاول التركيز على أن الإسلام بكل قيمه والشريعة الإسلامية هى الأساس لمبادئ ونظريات حقوق الإنسان فى أكمل صورة ، والتى يمكن من خلال تطبيقها فقط إثراء الفكر الوضعى والوصول بالفعل لحقوق الإنسان فى العالم المتغير الآن .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

نشكر الدكتور أحمد وهدان على اجتهاده مرتين : المرة الأولى على حرصه على الالتزام بالوقت ، والمرة الثانية على اجتهاد الباحث فى تشخيص حقوق الإنسان ، وعلى حد قوله ، رؤية جديدة بعيدة تماما عن الرؤية السلفية للإسلام ، وهنا يشير

الدكتور أحمد وهدان إلى أنه سيسعى أو سيحرص فى عرضه على التأصيل التاريخى لحقوق الإنسان ، والتركيز على انتهاكات حقوق الإنسان وأشكالها ، وخاصة فى مجال التفرقة العنصرية والاضطهاد السياسى والدينى ، ولكن قد يكون تخصص الدكتور أحمد فى القانون الجنائى فركز فى عرضه على حقوق الإنسان فى المجال الجنائى دون المجالات الأخرى ، وهنا أقول إن هناك قاسما مشتركا أعظم بين الدكتور أحمد وهدان والأستاذ عبدالسلام نوير فى عدم التعرض سواء للحرية السياسية أو لحقوق الإنسان على مستوى قطاعات المجتمع المهمة جدا كالمرأة والطفولة ، وغيرها من الموضوعات الهامة فى مجال حقوق الإنسان.

عندما تعرض دكتور أحمد وهدان لحقوق الإنسان فى الإسلام توسع فى العرض ولم يقتصر على العرض فى المجال الجنائى ، وإنما تعرض لموضوعات أخرى ، وعلى سبيل المثال : حق الحياة ، الحرية ، المساواة ، العدالة . ينتهى الدكتور أحمد يوسف فى الورقة بالتأكيد على أن للإسلام تراثا فى تأصيل موضوع حقوق الإنسان . وقراءة ورقة دكتور أحمد وهدان ، ومن خلال عرضه المتميز قد تثار تساؤلات من وجهة نظرى الخاصة . وهنا أقول : هل إشكالية حقوق الإنسان اليوم تخص الفرد أو بعض الجماعات ، أم أنها قضية تخص الفرد والجماعات والدولة أيضا ، وأن قضية حقوق الإنسان ، أو العمل بحقوق الإنسان قد يوظف ، وبمعنى آخر اختراق سلطة الدولة ، هذا سؤال أنا أطرحه قد يكون محلا للنقاش عند فتح باب النقاش . بعض المقولات التى أثارها دكتور أحمد وهدان قد تكون أيضا من الموضوعات الفرعية فى النقاش ، هو أشار إلى أن الإسلام علم ، هنا أتساءل : هل الإسلام علم أم فكر أم منهج ؟ وكذلك الفكر الوضعى ، هل تعامل الباحث مع الفكر الوضعى على أساس أنه فكر أم منهج أم

علم كما أشار إلى ذلك ؟

أتساءل أيضا : ما هى أوجه الاتفاق والاختلاف ؟ لم تكن واضحة سواء فى العرض أو الورقة بين القواسم المشتركة العظمى والاختلاف بين الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية فى قضايا حقوق الإنسان ، مع اعترافى وتأكيدى التام لما أشار إليه دكتور أحمد وهدان من أن للإسلام تراثا قديما لحقوق الإنسان ، عموما أنا أشكر دكتور أحمد وهدان ، وأشكر عبد السلام نوير على الأوراق المتميزة ، وعلى العرض المتميز ، ونفتح باب النقاش لمدة ٤٠ دقيقة . ثم نترك دقائق قليلة للمتحدثين للتعقيب على المناقشات . لوسمحتم لى ، إن الدكتورة علا مصطفى فى نهاية الجلسة الأولى طلبت الكلمة ، ولكن الوقت لم يتسع فأستأذن الحضور أن نبدأ النقاش بالدكتورة علا مصطفى ....وشكرا .

الدكتورة علا مصطفى

لو كان يجوز لى أن أكمل ... عندى ملاحظات بسيطة بالنسبة للأستاذ عبدالسلام عندما عرف الحرية السياسية ، تكلم فى البداية عن قضية مهمة جدا ، وبعد ذلك أعطاها جملة واحدة ولم يستفض فيها ، قال : الصراع بين السلطة والحرية ، وطبعا هى ليست الصراع بين السلطة والحرية ، هى سوء استخدام السلطة للحرية ، وضعها عبارة كده ، وكنا نود أن نرى كيف أسىء استخدام السلطة للحرية فى الحكم الإسلامى وغير الإسلامى ، وكانت هذه عندى أكثر ، يعنى وزنا أكثر للحرية السياسية فى الإسلام وفى المجتمعات غير الإسلامية ، وأيضا هذا يتصل بموضوع الدكتور أحمد . وبداية أنا أقول : الدكتور أحمد يقول إن حقوق الإنسان كانت واقعة فى المجتمع الإسلامى على مدى ١٤٠٠ سنة ، أنا فى الحقيقة لست موافقة على ذلك حيث انتهكت فى عصور انغلاق كثيرة ، انتهكت فى

التاريخ الإسلامى الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان بشكل عام ، لا يمكن أن أعمم وأقول إن ١٤٠٠ سنة كانت فيها حقوق الإنسان محفوظة فى المجتمعات الإسلامية ، هذه حاجة تانية ، حاجة بتتكلم عن حقوق الإنسان فى الشرق وفى الغرب وفى داخل الدولة وفى خارج الدولة ، أنا فى رأيى حقوق الإنسان هذه أكذوبة على مستوى داخل الدولة ، لو حللنا حتى الدول المتقدمة . وأكذوبة فى العلاقات بين الدول وبعضها البعض ... وشكرا .

مسيو دوبريه

هل نفكرون حضرتكم أنه توجد فترة تمثل المرجعية ، أو توجد فترة توجد حولها تصورات ، يعنى نسبة إلى أحكام فى حقيقة تاريخية ، بل أحكام التصورات التى نقول إنها الحقيقة الدينية والتاريخية بصفة عامة .

وسؤالى الثانى : هل من المنظور التكنولوچى أو من العلوم الطبيعية بصفة عامة يمكننا أن نرتكز عليه : ما المفهوم الصحيح للإسلام أو لفهم الأحكام ؟ كيف يستعمل الأشخاص المصادر الدينية والتاريخية للإسلام ... وشكرا .

الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد

فى الواقع أنا أريد أن أبدأ بما انتهى إليه المتحدثان الشقيقان ، عن أن هناك إسلاما واحدا ، بل أكثر ، كان المفروض أننى أكتب ورقة لهذا الاجتماع ، وكان المفروض أن تكون عن التجربة الإسلامية ، وكانت نقطة الانطلاق فيها : لماذا نجح الإسلام حيث نجح ، ولماذا فشل الإسلام وتراجع حيث فشل وتراجع ؟ ولماذا نتكلم عن مصر الإسلامية ولا نتكلم عن الإسلام المصرى والإسلام العراقى والإسلام السعودى ، لأن هناك فروقا نسبية فى الإسلام كمجموعة من القواعد ، وبين الإسلام كما يفهمه المسلمون فى الأرض ، وكما يتأثر بتاريخ وتراث كل مجتمع

من هذه المجتمعات فى الإسلام وغير الإسلام أيضا . كما يطبقه السعوديون ، وكما طبقه كل المسلمين فى الخارج ، هذا ممكن .

وأمامنا تصور الغرب عن الحرية السياسية تصور وحيد ، هل هذا التصور يصلح لمجتمع قبلى مثل المجتمع السعودى الذى يقوم على توازن القبائل متوازنة بعضها مع البعض على الرأى الذى يسود فى كل قبيلة على حدة ، والذى يمثله شيخ القبيلة يمكن هذا أيضا يؤدى بنا إلى تصور آخر عن الحرية السياسية ، ما مدى الحرية السياسية فى المجتمعات الإسلامية عموما ، المجتمعات الإسلامية التى تسودها الأمية ؟ إلى أى حد يستطيع أن يتكلم عن الحرية السياسية فى المجتمع أو الدولة التى تملك وسائل الإعلام ؟

كان المفروض أن أناقشها من الورقة التى كان المفروض أن أقدمها لكم ، والتى أطرحها الآن على الأستاذين الفاضلين .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

تساؤلات أخرى ، استفسارات وملاحظات وتعقيبات ...

يمكن لو سمحتم لى امتدادا هل هناك إسلام واحد أم أكثر من إسلام ؟ فأنا لى رأى فى هذا الموضوع . فأقول عند الحديث عن الإسلام كعقيدة شىء والإسلام كمعاملات شىء آخر . لو تطرقنا إلى الإسلام كمعاملات فنتكلم عن الإسلام كتراث ، الإسلام كتاريخ ، الإسلام كثقافة . فهنا يتنوع لو جاز لى استخدام تلك التعبيرات باللغة السوسيولوجيا ، يتنوع يبقى هناك تعددية فى الإسلام ، وأؤكد أن التعددية فى الإسلام بالمعنى السوسيولوچى وليس بمعنى العقيدة الإسلام .

الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد

الإسلام كعقيدة ، الإسلام كمفهوم شيء ، والإسلام كعقيدة في المجتمعات المختلفة شيء آخر ، ما هو هذا الذي أقوله أنا بقوله كعقيدة ، أيوه مش بس كممارسات لا الإسلام ما هو دا اللي بقوله يادكتور ، الإسلام كعقيدة هو الإسلام ، الإسلام الديني هو الإسلام ، ولكن الإسلام كتراث الإسلام كثقافة الإسلام كتاريخ بمعنى آخر الإسلام بيتفاعل مع مكونات المجتمع ومع تاريخ المجتمع ومع تراث المجتمع ومع تحديات المجتمع وبيكون المصدر الأساسي بتاعه الإسلام ، فهنا نجد أن الإسلام كثقافة ثم الإسلام كأيدلوجية سياسية يبقى إذن هناك الإسلام السياسي لو جاز لكم ، الممارسات ، الإسلام هو تعبير سوسيولوچي ، الإسلام الشعبي لو جاز لي ، فهناك إسلامان كله إسلام طبعا لا العقيدة بعد الدين ، العلاقة بين الفرد والرب لو هنستخدم اللغة العلمانية الطقوس واحدة ولكن الـ Way of life تختلف من مجتمع إلى آخر ، هناك قواسم مشتركة عظمى ولكن خصوصية المجتمع تفرض نفسها أيضا .

بروفيسير ماليشنكو

يجب ألا نتكلم عن الإسلام الشعبي ، أو الإسلام الكلاسيكي ، أو الإسلام في السعودية ، حتى في مصر نحن مسلمين ، حتى من حيث قبل الإسلام وهذا شيء ثان ، وليست المشكلة التي تناقشها الندوة بالفعل .

الأستاذة الدكتورة سمير لطفي

شكرا ، ولو سمحتم لي إننا نرجع تاني لموضوع الجلسة ، من حيث اقتراب أو بعد الإسلام من حقوق الإنسان أو المشاركة في حريته ، أنا مع حضرتك ، ولكن هذا لا يمنع من مناقشة روافد الموضوع على أساس أن الكلام في الإسلام بيتشعب

لموضوعات أخرى من منطلق أن الإسلام بيتغلغل فى جميع أوجه الحياة البشرية ، وبيصلح لكل زمان ولكل مكان ، فمن هذا المنطلق أعتقد أنه أثير : هل هناك أكثر من إسلام أو لا ؟ ويمكن أنا من وجهة نظرى الذاتية لأنه بيحدث فى بعض الأحيان الخلط بين الإسلام - الدين - العلاقة بين الفرد والرب ، والإسلام كأسلوب للحياة ، الإسلام التاريخ الذى يتوج الماضى (استغلال الإسلام السياسى). الإستلام فى الماضى لكى يجعل الماضى ينقض على الحاضر ويقفز على المستقبل ، نفتح باب المناقشة استمرارية للمناقشة .

الدكتورة نجوى الفوال

أنا سأبدأ بالتعبير الذى قالته الأخت الدكتورة علا حول أكذوبة حقوق الإنسان ، ولو أننى غير موافقة مائة فى المائة على هذا التعبير ، ولكن أنا أيضا يمكن أقول إن فيه أكذوبة فى الحديث عن الحرية السياسية فى العالم .

يعنى صحيح أن مجال ندوتنا حول التجربة الإسلامية والإسلام وموقفه من القضية السياسية ، لكن أيضا يجب أن نضع فى اعتبارنا : هل حدث تطبيق كامل وشامل للحرية السياسية فى العالم الغربى ، على سبيل المثال وحتى اليوم هناك الكثير ، كباحثة فى العلوم السياسية ، هناك الكثير من المحاذير عن الكلام عن تطبيق الحرية السياسية حتى فى الغرب الآن فى أزهى عصور الديمقراطية الغربية وجدت جماعات ضغط تحد إلى حد كبير من حرية الإنسان فى ممارسة النشاط السياسى ، خضوع سياسة ما لدولة ما نتيجة وجود جماعة ضغط ذات تأثير مالى واقتصادى كبير ، فهذه النقطة يجب أن نضعها فى الاعتبار حتى يكون هناك فكر مقارن حينما نتحدث عن الإسلام ، صحيح لا يوجد تطبيق مائة بالمائة للحرية السياسية فى عهد الإسلام المعاصر ، ولكن أيضا لا توجد حرية سياسية مطبقة مائة بالمائة فى الغرب أيضا .

اتجاهات نقاش المحور الأول

تحرير

أحمد وهدان

اتجاهات نقاش المحور الأول : الإسلام - القانون - حقوق الإنسان

اتسمت المناقشات التى دارت فى الجلستين الأولى والثانية بوفرة التعقيبات ، والمنهجية العلمية فى تناول الموضوعات التى طرحتها أوراق العمل فى شكل متناغم ومتجانس ، نظرا لطبيعة وحدتها الفكرية والنظرية ، والتى تبرز فى الظاهر من خلال وحدة العناوين التى حملتها تلك الدراسة وتكاملها ، والمنهج الواحد الذى جمعها من خلال التعامل مع النصوص ، حيث شكلت المادة التى انطلقت منها هذه الدراسات عرضا لواقع حقوق الإنسان وحرياته السياسية فى الشريعة والقانون ، من خلال الخطاب أو المفهوم الإسلامى والقانونى للإنسان وحقوقه وحرياته ، ومن هنا فقد أضفت التعقيبات والمناقشات شحنة إضافية لمضمون تلك الدراسات .

وقد انطلقت المناقشات من نقطة محورية ارتكازية تتخلص فى أن الإسلام يحمل فى طياته رسالتين : رسالة استعرضت واهتمت بالعقيدة وعلاقة الإنسان بربه ، ورسالة تكرست لتنظيم المجتمع والارتقاء به ، وفى إطار النسق الأول أقر الشارع الإسلامى مبادئ خاصة لترسيخ حقوق وحريات الإنسان ، مما يمثل علامات على الطريق توجه وتضبط السلوك الإنسانى . أما النسق الثانى فقد

اشتمل على الأصول الرئيسية للقواعد التى تنظم المجتمع وتضبط سلوك الأفراد ومعاملتهم ، وترك لهم حرية الاهتمام بها والاجتهاد فيها للوصول إلى استخلاص القواعد الملائمة فى تنظيم تعاملاتهم وتحديثها وتطويرها ، وما إلى ذلك . ومفاد ذلك أن الإسلام ليس ضد حركة التاريخ وتطور المجتمعات ، بل على العكس هو نظام إلهى شرعه الله سبحانه وتعالى لكى يصلح لكل زمان ومكان ، وضع المبادئ العامة ، وترك للأفراد حرية التطبيق بحسب زمانهم وأماكن تجمعاتهم .

وفى هذا الإطار تركزت المناقشات حول المحاور الآتية :

المحـــور الأول

اقتصرت المناقشات التى دارت فى هذا المحور حول الإسلام كأسلوب للحياة وانعكاساته على الأوجه المجتمعية ، وبذلك لم تتعرض المناقشات للإسلام كعقيدة ودين .

وقد دارت المناقشات حول مشكلة أساسية هى علاقة الشريعة بالقانون ، وازدواجية رؤية الناس للشريعة ، ومدى إمكانية بلورة قانون عام مستمد من الشريعة وقابل للتطبيق .

المحـــور الثانى

أنثروبولوجية القانون ، حيث دارت المناقشات فى هذا المحور حول ازدواجية المصادر القانونية ، وهى الشريعة والقانون الوضعى ، ومدى اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للقانون فى مصر . وقد تركزت المناقشات فى هذا المحور حول :

- القيود المفروضة على المشرع فى إطار اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للقانون ، من حيث فرض تطبيق معين للشريعة ، وفرض قيود على هذا التطبيق (حالة قانون الحسبة) .

- التفرقة بين المصدر الأساسى والمصدر الوحيد ، حيث إن مفهوم المصدر الأساسى لا يمنع من اللجوء إلى مصادر أخرى كالعرف السائد فى المجتمع ، وبمقتضى هذا فليس من الضرورى لاعتبار الشريعة المصدر الأساسى فى القانون أن يفرض على المشرع استنباط الأمور والأحكام بالرجوع إلى الشريعة ، ولكن يمكنه أن يستنبطها بالرجوع إلى مصادر أخرى .
- إلى أى مدى يمكن إحياء تطبيق الشريعة الإسلامية ، ومدى ملاءمة ذلك لظروف المجتمع المصرى فى الوقت الراهن ، ومدى إمكانية نجاح ذلك ، والصعوبات التى قد تثار .
- تصورات الأفراد بصفة عامة ، والمعنيين بتطبيق الشريعة بصفة خاصة ، تجاه الشريعة الإسلامية ، وهل هناك ازدواجية فى التصورات التقنية والدينية والأخلاقية داخل الشخصية الواحدة ، وبمعنى آخر : ما هو مفهوم الشريعة عبر تصوراتهم وتصرفاتهم .

المحور الثالث

واقع الإسلام فى العالم الإسلامى ، والتفسير الذى يمكن أن يعطى للوضع الحالى للإسلام فى العالم الإسلامى .

طرحت المناقشات بعض الأسس المنهجية التى يمكن أن تعتمد فى فهم الواقع الإسلامى وعلاقة الشريعة بالقانون ، وأكدت على أن الإسلام كفكر وفلسفة جزء لا يتجزأ من النظرية العامة للمجتمع الإسلامى ، وأن موقف الأفراد يتسم بالازدواجية والتعددية .

وقد اعتمد المناقشون على بعض المرتكزات التى تشكل منطلقات أساسية فى نطاق فهم واقع الإسلام اليوم ، وأوردت المناقشات نموذجا عن وضع الإسلام

في دول الاتحاد السوفيتى سابقا .

وقد عولج هذا الموضوع بالنقاش الجاد من خلال تبادل وجهات النظر ، حيث تبين أن هناك ضرورة لفهم واقع العالم الإسلامى والذى يخضع لمعايير تقويمية تؤدى فى النهاية إلى صياغة الأسس المنهجية والأساليب العلمية للوصول بالإسلام إلى الدور الطلائعى لمواجهة المشكلات والتحديثات العاتية .

والحقيقة أن التوقف على هذا الجانب المنهجى يعتبر مفتاحا ضروريا للولوج إلى الاستفسارات والتساؤلات التى أثارتها تلك المناقشات ، وتخلص فى :

- هل يوجد أكثر من خطاب أو مفهوم لـ :

الشريعة الإسلامية ، وماذا يريد منها المسلمون ؟

وما هو تصورهم لمستقبل الإسلام ، وموقفهم إزاء التغيرات والتحولات الراهنة ؟

- هل هناك إسلام واحد ، أم إسلام متعدد - إسلام شعبى - إسلام حكومى - إسلام كلاسيكى ... إلخ ؟

- ما الذى يسوغ فى هذا الظرف التاريخى طرح موضوع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، وما هى وظيفته العملية ؟ قد نجد عناصر الإجابة فى المناقشات التى تضمنت عددا من المقولات : النظام العالمى الجديد - غياب الديمقراطية - التخلف - الحرية التى تستعمل بصيغة الجمع "الحريات" وتقرن دائما بالحقوق ، بل ويصعب أحيانا التمييز بين الحقوق والواجبات ، لأن الحقوق الشخصية تأتى فى معظم الأحيان مرادفة للحريات ، ومتجاورة ومتلازمة معها بشكل شبه دائم .

- وهل يمكن أن تتحول حقوق الإنسان إلى عقيدة (أيديولوجية) لئلا تصبح موضع استغلال من قبل نظم الحكم ، وهل يمكن استغلالها لأغراض سياسية

(تسييس قضايا حقوق الإنسان) ؟

وكل هذه التساؤلات وضعت على بساط المناقشات قضية الشريعة الإسلامية بين النظرية والتطبيق ، وهو الأمر الذى أصبح يمثل ضرورة حيوية ، ليس فقط لتدعيم فاعلية ما أتت به من أحكام ، ولكن لضمان البقاء والتطوير والتحديث لتلائم المستجدات ، والمستحدثات على الساحة .

وفى مجال الإجابة على هذه التساؤلات دارت التعليقات والآراء حول النقاط الآتية :

أولا : مفهوم الحريات والحقوق فى الشريعة الإسلامية -الموازنة بين الثوابت والمتغيرات – الفهم الشمولى للإسلام .

ثانيا : تشخيص الوضع الراهن للإسلام فى إطار التحولات المجتمعية والدولية ، وفى ضوء فهم السلفية والتحديث .

ثالثا : علاقة القانون الوضعى بالشريعة الإسلامية ، وإلى أى مدى يصدر القانون ويطبق ويفسر فى إطار اعتبار الشريعة المصدر الأساسى للتشريع .

رابعا : أساليب وآليات الخروج من الجمود الفكرى لتطبيق الشريعة الإسلامية . طرح عدد من القضايا المرتبطة بمنهج وأسلوب الحل فى إطار احترام حقوق الإنسان وحرياته ، وتأكيد الممارسات الديمقراطية (الصحوة الإسلامية) والعودة إلى الدين كأسلوب حياة وحكم يضمن حل المشكلات التى تواجه المجتمع .

وقد تعرض النقاش أيضا إلى العديد من القضايا ، ترتبط بالكيفية التى يمكن أن نتصور بها الإسلام ، واختيار الأساليب والأسس المنهجية التى على ضوئها يمكن تكييف الواقع وفقا لحاجة الأفراد .

وأكد الحاضرون على بعض النقاط التى يمكن بلورتها فيما يلى :

١ - إن دراسة التاريخ الإسلامى ليست هدفا فى حد ذاتها ، وإنما هى للاستفادة والاسترشاد ولتحديد المسار الحقيقى وتوجهات المستقبل .

٢ - اعتماد التشريع الإسلامى كأبرز مصادر حقوق الإنسان وحرياته ، وخصوصا أن فى هذا التشريع من المبادئ والقواعد التى يجب الإفادة منها فى تعزيز مكانة الإسلام .

٣ - التأكيد على الخيار الديمقراطى القائم على مشاركة الشعب فى السلطة السياسية من خلال حرية الاختلاف ، والاعتراف الرسمى بالمعارضة ودورها ، وبحرية الرأى ، ومشاركة الشعب فى السلطة السياسية من خلال حرية اختيار ممثلين فيها .

٤ - ضرورة إجراء بحوث ودراسات واقعية لمجتمعات بدوية للتعرف على السمات الثقافية السائدة فى هذه المجتمعات ، وموقفها من الإسلام ، ومن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، لبيان ما يتماثل منها ، أو ما يتشابه بين قبول الإسلام كعقيدة تطبيق أحكامه وفى ضوء النتائج التى أثبتت وجود ازدواجية ثقافية فى تلك المجتمعات .

وقد تمخض عن هذه التساؤلات إثارة مجموعة من القضايا العامة :

القضية الأولى

العلاقة بين الشريعة الإسلامية كمنهج إلهى ينظم حياة الإنسان والجماعات والمجتمعات طبقا لنظم ارتضاها الله لعباده ، وبين علم الأنثربولوچى الذى يتصل بالدراسة الموضوعية للواقع الاجتماعى بهدف تحقيق الفهم التفسيرى لهذا الواقع ، وما أثبتته الدراسات الأنثربولوچية من الموقف المزدوج والثنائى للأفراد من مسألة الشريعة الإسلامية والازدواجية فى المعايير المطبقة بشأنها ، فهم يقبلون أحكامها

فيما يتعلق بالحدود من الناحية النظرية والفكرية ، وعلى مستوى الممارسة والتطبيق يرفضونها ، وقد ضربت فى هذا الصدد أمثلة لحد السرقة وأحكام المواريث .

القضية الثانية

تحليل الإطار الدستورى للاعتماد على الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للتشريع من خلال أول تجربة دستورية مصرية تأخذ بهذا المنهج ، باعتبار أن التعديل الدستورى الوارد سنة ١٩٨٠ لم ينشأ من فراغ بطبيعة الحال ، وإنما ينبثق من التحليل الأساسى لتصور نظام الحكم وقت صياغة هذا التعديل ، ومن ثم فربما يكون من المناسب أن يتم تناول بعض القضايا الأساسية كمدخل لفهم الصيغة التى أتى بها هذا التعديل ، وتصورات القضاة وموقفهم واتجاهاتهم بشأن هذا التعديل فى الممارسة القضائية .

القضية الثالثة

على مستوى آخر من النقاش طرحت إشكالية تجزئة حقوق الإنسان فى الإسلام ، أو اعتبارها كلا مترابطا . وقد انطلق النقاش من ملاحظة أن جميع الحقوق والحريات تشكل كلا مترابطا لا يتجزأ ، واتهام الفكر الوضعى المتمثل فى الإعلانات والمواثيق الدولية بأنها تحاول دائما الفصل والتمييز بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاجتماعية والثقافية ، واختلاف النظم فى ترتيب أولوية هذه الحقوق ، وهذا الاختلاف هو الذى يؤدى إلى تسييس قضايا حقوق الإنسان ، أى استغلالها لغايات سياسية ، والزج بها فى منازعات الاضطهاد الدينى والعرقى والتفرقة العنصرية .

القضية الرابعة

إن الإسلام يحتوى على المعتقدات والممارسات ، ولا يمكن تصوره بدون هذين الجانبين ، المعتقدات وهى تمثل الفكر ، والممارسات التى تمثل السلوك ، وقد يجد الباحث ذاته فى مأزق مع اقتناعه الدينى ، عند دراسته وتفسيره للظاهرة الدينية فى المجتمع الإسلامى ، إذ يتناول المؤشرات الآتية :

- التناقض بين المعتقدات والممارسات الدينية ، وجمود التطور الفكرى للمفاهيم والمقولات الدينية .
- التعايش الثقافى بين الإسلام والحضارة الحديثة .
- حقوق الإنسان وموقفها من الدين والسياسة ، ومدى إمكان استخدامها كذريعة للتدخل فى شئون الدول .
- المتطلبات الدينية لاستقرار المجتمع ، هل تكمن فى حكومة دينية أم حكومة مدنية .
- إمكانية أن يكون الإسلام بما يتضمنه من حقوق الإنسان عاملا قويا فى ظهور مجتمع إسلامى له مكانة دولية .

القضية الخامسة

إن مستقبل الإسلام يتوقف – بصفة أساسية – على قدرة المجتمعات الإسلامية على التوصل إلى مفهوم إيجابى يساعدها على مواجهة التوترات الناجمة عن تغيرات هائلة طرأت على المجتمع الدولى ، والتغلب على القوى التى تدفع المجتمعات الإسلامية دفعا نحو مزيد من التفكك والتحلل .

سيظل الحل دائما كامنا فى العقيدة الدينية ، وهو حل لن يكون حقيقيا ما لم تعد صياغة هذه العقيدة صياغة علمية تتفق مع العلم الحديث وتساير احتياجات العصر .

القضية السادسة

لم تزل قضية النهوض هى قضية المسلمين الأولى ، وستبقى كذلك لفترة طويلة من الزمن ، وهى قضية يتداخل فيها التقدم والتحديث مع الأصالة والتراث ، وتتطلب وعيا كافيا وإدراكا بأسباب تدهور الحضارة الإسلامية ، وماذا يجب علينا أن نفعله حتى لا يزداد تدهورها ، ولكى تصلح من شأنها حتى نستطيع أن نقطع مسافة التخلف الموجودة حاليا بينها وبين الحضارة الغربية .

استخلاصات

وفى ختام المناقشات أمكن استخلاص أن المشاركين اتفقوا على أن الاهتمام بدراسة الإسلام ، كأسلوب حياة فى الوقت الحاضر ، يرجع فى جانب أساسى منه إلى مسيرة الأحداث والتغيرات والتحولات التى تجتاح العالم الإسلامى ، ومن ثم فليست هذه التحولات سوى تعبير عن قضايا متعددة مثارة بإلحاح فى العالم الإسلامى اليوم ، من قبيل التراث والتحديث والظلم الاجتماعى والمشاركة السياسية ، وليس هذا حديثا فى قضايا متعلقة بالإسلام كعقيدة وأركان ومبادئ وأصول ، إذ إن كل ذلك ثابت لا يتغير بتغير الظروف ، ولا يتعرض فى ذاته لتجديد أو تحديث إلا من خلال عقول الأفراد وفهمهم الواعى الصحيح ومواقفهم ، وإنما الحديث والاهتمام جاء من منطلق النقاش فى ظواهر اجتماعية متعلقة بالمعاملات تتمثل فى أساليب تعامل الأفراد مع قضايا عصرهم ومشكلات حاضرهم وتحديات مستقبلهم .

المحور الثانى
الإسلام وبعض القضايا الاجتماعية السياسية

* الأوراق العلمية

التنوير والمرأة ، بعض القضايا الاجتماعية	عـلا مصطفـى
بين النقابية والإسلاموية	اليزابيث لونجناس
الإعلام المصرى وتشكيل الثقافة الدينية	نجـوى الفـوال
الإسـلام والقوميـة	زلمـان ليڤـين
المؤسسات المالية الإسلامية والسلطة السياسية فى مصر	ميشيـل جالـو

التنوير والمرأة : بعض القضايا الاجتماعية

علا مصطفى*

تمهيد

ظهرت دعاوى التنوير فى أوربا فى القرن السابع عشر ، واستمرت حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وتمثلت فى صد جمود السلطة (دينية كانت أم سياسية) ، وفى الإيمان بقوة العقل وقدرته على السيطرة على الشئون الإنسانية [1] . وقد اعتبر التنوير اتجاها سياسيا واجتماعيا ، حاول ممثلوه إصلاح عيوب المجتمع القائم ، وتغيير أخلاقياته وسياساته وأنماط حياته ، عن طريق نشر أفكار الخير والعدل والمعرفة العلمية[2] . وتتمثل مهمة التنوير الأساسية ، لا فى معرفة طبيعة الإنسان ، وإنما فى تغيير المجتمع ، من أجل تغيير سلوك الإنسان على أسس عقلية ومادية [3] .

وفى مصر بدأ عصر التنوير متأخرا عن أوربا فى القرن التاسع عشر ، ويؤرخ له بالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، ثم استمر مع حكم محمد على وما بعده .

وقد تحققت إنجازات سياسية وعلمية للحملة الفرنسية ، تمثلت فى الأنظمة السياسية التى أنشئت فى مصر لأول مرة فى تاريخ مصر الحديث ، وفى البعثة العلمية التى رافقت الحملة . إن الأنظمة السياسية التى أقامها بونابرت ، والتى

* خبير أول ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

اختلفت الآراء بشأنها من حيث مدى فاعليتها لا تغير حقيقة وقعت بالفعل ، وهى أن هذه الأنظمة قامت ، وكانت علامة على بداية دخول مصر العصر الحديث . ونذكر تأسيس أول مجلس وزارة مصرى يتألف من تسعة أعضاء ، حقا كانت توجد وزارات قبل الحملة الفرنسية ، إلا أنها كانت مقصورة على الأتراك أو المماليك، دون مشاركة من جانب المصريين . كما أنشأ الفرنسيون ما سمى "بدواوين الأقاليم أو مجالس المديريات (٤) .

أما أخطر خطوة اتخذها بونابرت فى مصر لإعادة بناء الدولة على الأسس الحديثة فقد كانت قيامه بإنشاء أول برلمان مصرى ، عرف يومئذ باسم "الديوان العام" ، وكان أول تجربة عرفتها مصر فى الحكم النيابى منذ عهد البطالسة (٥) . ومن أهم الأعمال التى قام بها بونابرت إنشاؤه للمجمع العلمى المصرى ، من العلماء الفرنسيين الذين اصطحبهم معه ، وجعل الغرض منه تقدم ونشر العلوم والمعارف . وكان من أهم آثاره مجموعة أبحاثه عن كل ما يتصل بتاريخ مصر ، وجغرافيتها ، وثروتها ، واقتصادياتها ، وإمكانياتها ، مما يعتبر أعظم دائرة معارف وضعت لمصر حتى تاريخ كتابته ، وذلك هو كتاب "وصف مصر" الذى سجل بالصور كل ما كانت عليه أحوال مصر فى هذا العهد (٦) .

كما أسس نابليون ما أطلق عليه اسم :المطبعة الأهلية" ، وفى هذه المطبعة كانت تطبع المنشورات العربية ، كما تطبع جريدتان باللغة الفرنسية . وهكذا رأى المصريون لأول مرة المطبعة ، وعرفوا الصحافة ، وإن كانت لغتها الفرنسية جعلت المصريين لايستفيدون بها كما ينبغى (٧) .

بالنسبة للمرأة ، فلو رجعنا زمنيا فسوف نجد أن المرأة فى زمن الحضارة المصرية القديمة شغلت مكانة متميزة ، ولعبت أدوارا سياسية واجتماعية ودينية ، فقد شاركت الكهان فى مهنة الكهنوت ، وتولت العرش (حتشبسوت وكليوباترا

وغيرهما) ، بل لقد وصلت المرأة إلى مرتبة الآلهة ، فنظرا لمكانتها ، اتخذت الآلهة صفات المرأة ، ونذكر منهن إيزيس ، ونفتيس ، وحتحور وغيرهن [8] .

وقد أعطى الإسلام للمرأة حقوقا عديدة ، فسوى بينها وبين الرجل ، وجعل لها حقوقا عليه . وعلى سبيل المثال ، جعل الإسلام للمرأة الحق فى الثروة والمال أسوة بالرجل ، وخولها الحق فى التصرف فى ذلك المال ، دون رقابة عليها أو ولاية . كما جعل إذنها شرطا فى صحة زواجها ، وجعل لها حقوق الزوجية مثل ما عليها ، وجعلها ذات مسئولية مستقلة فى العبادات والمعاملات وفى الثواب والعقاب [9] .

التنوير وتحرير المرأة

بعد أن عانت مصر من الانغلاق إبان الحكم التركى والمملوكى ، حدث فى العصر الحديث احتكاك بين الفكر المصرى والفكر الفرنسى إبان الحملة الفرنسية على مصر ، وقد ترك هذا أثره على جوانب عديدة فى المجتمع ، ومنها المرأة .

وإننا لنجد فى بعض تواريخ الحملة الفرنسية أن النساء فى رشيد قمن بمظاهرة طالبن فيها حاكم رشيد ، الجنرال عبد الله مينو ، بأن يتدخل حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة فى المدينة ، وأن تخصص بعض الحمامات للنساء . وهى أول مظاهرة نسائية قامت فى مصر فى العصر الحديث. ويعد هذا حدثا هاما فى تاريخ المرأة المصرية ، وفى تاريخ الدعوة لتحريرها [10] .
وفى تاريخ الجبرتى عام ١٨٠٠ وصف لبداية حركة السفور فى مصر ، ووصف لبدايات حركة تحرير المرأة ، ووصف لما أصاب بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين للفرنسيين ومحاكاتهم فى الزى وفى السلوك . وقد كان الجبرتى رغم تفتحه لبعض وجوه الحضارة الفرنسية ، إلا أنه كان محافظا فى كل ما يتصل بتغيير أوضاع المرأة الشخصية والاجتماعية ... وقد أدان ما أسماه

"بتبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء" ، واعتبره من الحوادث الجسام [11] . إلا أننا يمكن أن نستخلص من تاريخ الجبرتى ، أن بدايات حركة السفور فى مصر ، وحركة تحرير المرأة بوجه عام يمكن تأريخها مع الحملة الفرنسية على مصر .

وقد استمر التأثير الأوربى ، والفرنسى بالذات ، ولكن بانعكاسات مواتية على اثنين من رواد التنوير فى مصر ، هما رفاعة رافع الطهطاوى ، وقاسم أمين ، وأعتقد أن آراءهما مازالت قابلة للتطبيق على متغيرات العصر الراهن .

لقد كان رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) تقدميا فى نظرته إلى المرأة ، فقد تأثر بالمكانة التى وصلت إليها فى فرنسا ، وأدرك أثر ذلك على المجتمع . وقد طالب بتحرير المرأة ، ويعنى هذا فى نظره إعطاءها حق التعليم ، وحق العمل ، وكافة حقوقها داخل الأسرة . لقد طالب بهذا فى إطار المناخ الثقافى السائد آنذاك ، وفى ظل الدين الإسلامى والواقع الاجتماعى [12] .

لقد ساوى الطهطاوى بين المرأة والرجل فى الصفات الجسمية والعقلية ، ويقول فى هذا الصدد "فمن المعلوم أن فضائل الناس ، من حيث هم ناس ، إنما هو العقل ، والعفة ، والعدل ، والشجاعة ، وهى فضائل الإنسان الحقيقية الأصولية ، وغيرها كالوفاء داخل فيها ، فما هو داخل فى جملة العقل: ثقابة المعرفة ، والحياء ، والبيان ، والصدع بالحجة ، والسياسة ، والعلم ، والحلم ، وغير ذلك مما يجرى هذا المجرى ... وهذه الفضائل من حيث هى فضائل توجد فى الرجال والنساء ، لكن على وجه مختلف فى طباعهن" [13] . بل وقد ميز الطهطاوى المرأة فى المظهر ، فهى "ألطف شكلا من الرجل" وفى الطبع ، حيث تتنزه عن العادات والأخلاق المذمومة "كالغضب والحقد والبغضاء والشقاق" [14] ، كما أكد الطهطاوى على ذكاء المرأة ، "وليس ذكاؤهن مقصورا على أمور المحبة والوداد ، بل يمتد على إدراك أقصى مراد" [15] .

لقد احترم الطهطاوى المرأة ، وقد سجل إعجابه بالمرأة الفرنسية فى كتابه "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" ، كما سجل فيه إعجابه بالمرأة كإنسان له عقله وتفكيره المستقل . وإن كان الطهطاوى لم يناد صراحة بسفور المرأة ، إلا أنه وصف مارآه من حال المرأة الفرنسية السافرة ، ونفى أن يرتبط سفورها بأى انحراف فى أخلاقها ، حيث ترتبط الأخلاق – فى رأيه – بالتربية . وفى الواقع ، إن قضية السفور لم تكن مثارة فى زمن الطهطاوى ، إلا أن ما تناوله بصددها يؤكد عدم نفوره من سفور المرأة ، بل وتقبله له ، وهو ماسبق به قاسم أمين بأكثر من نصف قرن .

وقد جاء قاسم أمين (١٨٦٣ – ١٩٠٨) ليؤكد بعد الطهطاوى بخمسين عاما على مساواة المرأة بالرجل ، فلها نفس الحقوق ، بل وتقدم المجتمع ككل مرهون بتقدم المرأة .

وقد كان اهتمام قاسم أمين بقضية المرأة جزءا لا يتجزأ من دعمه للحركة الوطنية المصرية من منطلق ليبرالى ، حيث رأى أن ثمة علاقة أكيدة بين إصلاح أوضاع المرأة وإصلاح حال الأمة وأخلاقها ، ولفت النظر إلى التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط المجتمع [١٦] . لقد عمد قاسم أمين إلى استقراء التاريخ ، ووجد بالفعل "تلازما بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها" [١٧] . وهى مفاهيم جديدة على المجتمع آنذاك . لقد لاحظ قاسم أمين أن البلاد التى ارتفعت فى سلم الحضارة أتاحت نهضة لنسائها ، فضاقت المسافة التى تبعد الرجال عن النساء ، فأخذ يتعجب على حال بلادنا ، حيث سبق الشرع الإسلامى فى تقرير المساواة ، وأعطى المرأة استقلالها وكافة حقوق الإنسان .

لقد أقر قاسم أمين – مثل الطهطاوى – بقيام المساواة بين الرجل والمرأة فى الصفات الجسمية والعقلية ، "فالمرأة مثل الرجل لاتختلف عنه فى الأعضاء ووظائفها ، ولا فى الإحساس ، ولا فى الفكر ، ولا فى كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان . اللهم إلا بقدر مايستدعيه اختلافهما فى الصنف . فإذا فاق الرجل المرأة فى القوة البدنية والعقلية . فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين"[١٨].

بالنسبة لموضوع سفور المرأة ، أراد قاسم أمين – فى البداية – أن يطمئن الناس إلى التزامه بالشريعة الإسلامية ، وعدم خروجه عليها ، وبعد ذلك عرض آراءه التقدمية فى هذا الصدد ، ولكن بطريقة غير مباشرة ، فيتساءل : "كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها إن كانت فقيرة ؟ كيف يمكن لتاجرة محجوبة أن تدير تجارتها بين الرجال ؟ كيف يتسنى لزارعة محجوبة أن تفلح أرضها وتحصد زرعها ؟" [١٩] ويعنى هذا بوضوح أن الحجاب يمثل عائقا أمام المرأة .

وإذا كان الشائع أن الحجاب يصون المرأة من الفتنة ، فقد رفض قاسم أمين هذه المقولة وفندها ، وساوى بين الرجال والنساء إزاءها ، فيقول : "وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره ، كما أن على من يخافها من النساء أن تغض بصرها . والأوامر الواردة فى الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء . وفى هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها" [٢٠] . كذلك رفض قاسم أمين ربط السفور بالانحراف ، وهو ما أكده الطهطاوى من قبل .

ولم يكتف قاسم أمين برفض الحجاب كملبس ومظهر ، وإنما رفضه أيضا كسلوك ، متمثل فى حجب المرأة فى البيت : "وقد جرنا حبنا لحجاب النساء إلى إفساد صحتهن فألزمناهن القعود فى المساكن ، وحرمناهن الهواء والشمس وسائر

أنواع الرياضة الدينية والعقلية" [٢١] .

لقد رفض إذن قاسم أمين حجب المرأة ، سواء بإلزامها بملبس معين ، أو إخفائها وراء الأسوار وداخل المنازل ، وقد بلور هذا الرأى فى شكل مقارنة بين المرأة المقيدة مظهرا وسلوكا ، والمرأة المتحررة من هذا وذاك ، وجاءت المقارنة فى صالح الثانية ، فيقول : "وبديهى أن المرأة التى تحافظ على شرفها وعفتها وتصون نفسها عما يوجب العار ، وهى مطلقة غير محجوبة لها من الفضل والأجر أضعاف مايكون للمرأة المحجوبة ، فإن عفة هذه قهرية ، أما عفة الأخرى فهى اختيارية ، والفرق بينهما كبير" [٢٢] . ومما لاشك فيه أن قوله هذا يتضمن دعوة صريحة إلى ترك الحرية للمرأة فى الاختيار ، ويطرح هكذا قضية الحرية . وفى كتاب "المرأة الجديدة" أكد مجددا على قضية الحرية ، التى عرفها بأنها استقلال المرء فى فكره وإرادته وعمله ، ورأى أن الحرية هذه – بالمعنى الواسع الذى حدده – هى الأساس الذى يتعين أن تقوم عليه تربية المرأة .

وقد ذهب قاسم أمين خطوة أبعد من الطهطاوى فى دعوته إلى الاختلاط بين الرجال والنساء ، فالمرأة التى تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة التى تم حجبها فى المنزل .

التنوير وقضيتا التعليم والعمل

إذا كان عصر التنوير فى مصر شهد بدايات الاهتمام بالتعليم والثقافة ، فإننا نتساءل : هل حظى تعليم المرأة بقدر من الاهتمام يقارب الاهتمام بتعليم الرجل ؟ لقد ارتبطت مسألة تعليم المرأة بشكل مباشر بالنظرة إليها ، وإلى مكانتها فى الأسرة وفى المجتمع . وقد تأثرت هذه النظرة بشكل كبير بالانفتاح على الغرب ، وخاصة من خلال البعثات التعليمية العديدة التى أرسلها محمد على إلى الخارج ،

وإلى فرنسا بالذات .

وفى إطار منهجه التربوى المتكامل ، وضع الطهطاوى البذور التى آتت ثمارها فى العقول فيما بعد ، بأفكاره عن التربية القومية والمؤسسات الحديثة . ويتضافر هذا مع جهود أخرى متمثلة فى البعثات الدراسية والتنظيم التربوى الذى وضعه على مبارك ، والمؤازرة الفعالة من جانب حكام هذا العصر ، محمد على وإسماعيل[٢٣] . ويرجع اهتمام الطهطاوى بتعليم المرأة إلى عام ١٨٣٦ ، عندما اشترك فى اللجنة الخاصة بتنظيم التعليم ، والتى قضت بالتوسع فيه ليشمل المرأة ، إلا أنه لم يتم إجراء ذلك على الفور نظرا للتحفظات الخاصة بالتقاليد ، اللهم إلا إنشاء مدرسة القابلات . ويعود الطهطاوى مجددا إلى المهمة نفسها عام ١٨٦٩ فى كتابه "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الحياة العصرية" ، فيدعو إلى تعليم البنت ، "ما يليق بها من القراءة وأمور الدين ، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز ، وإن اقتضى حال البلاد تعلم النساء الكتابة وبعض مبادئ المعارف النافعة فى إدارة المنازل ، فلا بأس بتعليم الحساب وما أشبه لهن ، ويشترك الصبيان والفتيات فى تعلم الأخلاق والآداب وحسن السلوك" [٢٤] .

وفى كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" يساوى الطهطاوى بين الجنسين فى التعليم ، وكان الهدف من تكليفه أصلا بهذا الكتاب هو مواجهة الحاجة التى استحدثت فى المجتمع وهى تعليم الفتاة .

وقد أصبح المجتمع أكثر استعدادا لتقبل الآراء والأفكار المؤيدة لتعليم المرأة، والمرحبة" بتقاسم الجنسين للمعرفة ، وخروج المرأة من ظلام الجهل إلى نور العلم والمعرفة " . وهكذا استطاع الطهطاوى أن يطرح أفكاره التقدمية دون حرج ، بل إن أغلب الأفكار المقترحة فى التربية تنطبق على الجنسين بتساو شبه كامل ، وفى هذا تقدم المجتمع ورقيه .

ويرى الطهطاوى أن التعليم يحقق للمرأة أهدافا عديدة ، فهو يزودها بالأدب والمعرفة ، ويجعلها زوجة صالحة ، قادرة على مشاركة الرجل والحوار معه ، كما يمكنها من العمل ، إذا دعت الضرورة إلى ذلك . وعلاوة على هذا يؤثر التعليم على دور المرأة كأم فيجعلها أقدر على تربية أبنائها .

ويستند الطهطاوى فى ترغيب الناس كى يقبلوا على تعليم المرأة على منطق الإقناع : "فقد قضت التجربة فى كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره ، بل إنه لا ضرر فيه أصلا" [٢٥] . كما استند إلى الأحاديث النبوية التى تحض على التعليم ، كى يدعو الناس إلى التشبث بالدراسة والاطلاع للاستفادة مما يقدمه العلم من منافع . وقد اعتبر الطهطاوى تربية أبناء الوطن ، ذكورا وإناثا ، ضرورة تقتضيها المصلحة .

وقد عاصر على مبارك (١٨٢٣-١٨٩٣) الطهطاوى وسانده فى الاهتمام بالتعليم . وقد استندت إصلاحات على مبارك فى ميدان التعليم إلى دعامتين قويتين : الأولى إحساسه بأن التعليم يجب أن يكون من متطلبات البيئة ، ويساير حاجاتها . والثانية إحساسه بأن التعليم يجب أن يكون شعبيا ، أى غير خاضع لسلطان الحكومة [٢٦] . وقد وقف على مبارك إلى جوار حق المرأة فى التعليم ، بل كان هو أول ناظر للمعارف ينهض بافتتاح المدارس الحكومية التى تتعلم فيها الفتيات علوم المنهج العام ، بعد أن اقتصر تعليمهن على "الولادة" منذ عصر محمد على . وقد عرض على مبارك أفكاره حول قضية المرأة وتعليمها من خلال روايته "علم الدين" التى كتبها فى نهاية خمسينيات القرن التاسع عشر ، وقد تزوج الشيخ علم الدين ، بطل روايته ، فتاة فقيرة غير متعلمة ، فعلمها القراءة والكتابة ، حتى غدت ندا له فى القراءة وتحصيل المعلومات [٢٧].

لقد كان على مبارك نصيرا للمرأة فى التعليم ، ورائدا فى إنشاء مدارسها ، ووضع ثقته فى قدرتها على امتلاك العقل الراجح ، إن هى حصلت أسبابه وأدواته. فوقف مع التيار المستنير فيما يختص بتعليم المرأة والإيمان بقدراتها العقلية (٢٨).

ثم جاء بعد ذلك قاسم أمين ، واعتبر التعليم أحد حقوق المرأة الأساسية ، فهى تحتاجه "كإنسان يعقل ويريد" ، وهو أساس التوافق مع الرجل ، فالحب لا يمكن أن يوجد بين رجل وامرأة إذا لم يوجد بينهما تناسب فى التربية والتعليم (٢٩).

لقد رأى قاسم أمين أن بقاء المرأة فى الجهل يعنى حرمان المجتمع من نصف أعضائه . وقد رفض الجهل ، وطالب بالقضاء عليه بواسطة قوة العقل وقوة العلم . وهى دعوة تقدمية مازلنا نطالب بها إلى اليوم ، بل إنه أرجع التخلف فى مجال الدين إلى الجهل ، فيقول : " إن انحطاط الدين تابع لانحطاط العقول ، وإن العلة الأولى التى هى مصدر غيرها من العلل التى حالت بيننا وبين الترقى هى إهمال التربية فى الرجال وفى النساء معا" (٣٠) .

إن تربية المرأة وتعليمها أساسى فى رأى قاسم أمين ، لكونها إنسانا مستقل الإرادة والتفكير ، وهام أيضا بالنسبة للمجتمع وللأمة ، فإذا كان التعليم يعلى من مكانة المرأة ، فإنه يؤدى - أيضا - إلى تقدم المجتمع ، ومن هنا اعتبر تعليم البنات من الضروريات التى يجب البدء بها ، كى تشارك المرأة المصرية الرجل فى صنع حضارته المرتقبة .

وأحد أهداف التعليم - كما رأينا - هو تأهيل المرأة للعمل ، وهى قادرة عليه . ويرى الطهطاوى أن العمل ، وإن كان ضرورة اقتصادية أحيانا ، إلا أن فوائده الاجتماعية والأخلاقية كبيرة . فالعمل يشغل المرأة ، فيرتفع تفكيرها عن صغائر الأمور ، كالخوض فى سيرة الآخرين ، كما أنه ينهى حالة البطالة التى

تعيش فيها المرأة إن ظلت دون عمل .

ولم يحدد الطهطاوى للمرأة أعمالا معينة ، ففى استطاعتها أن تمارس أى عمل تشعر أنها أهل له ، ما عدا تولى الحكم والقضاء ، فقد لاحظ الطهطاوى أن الشريعة والقوانين السائدة تحول دون ذلك إلا فيما ندر . وقد أرجع ذلك إلى عدم السماح للمرأة بالاختلاط . إلا أن هذا لا ينفى أن المرأة تقلدت بالفعل مناصب هامة ، والتاريخ يدلنا على وجود نساء تحملن أعباء الحكم بنجاح باعتراف الطهطاوى نفسه : "فقد عهد فى النساء بعض ملكات أحسنّ السياسة والرئاسة على ممالكهن ، واكتسبن قصب السبق فى ميادين الفخار" . وقد ذكر الطهطاوى خمس عشرة ملكة فى الشرق والغرب تحملن أعباء الحكم بنجاح " فكلهن أحرزن حسين التدبير والإدارة ، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطة [٣١] . ومعنى ذلك أن المرأة قادرة على الحكم والرئاسة إذا لم يحل المجتمع دون ذلك .

وقد أيد قاسم أمين دعوة الطهطاوى إلى عمل المرأة ، وربط تعليمها بعملها، فإن ممارسة حرية الفكر والعمل هى النتيجة الطبيعية لتعليم المرأة وتثقيفها ، وهو لايمانع فى سبيل تحقيق ذلك من أن تمر المرأة المصرية بكافة المراحل والأدوار التى مرت بها المرأة الغربية من قبل .

الحب والزواج لدى رواد التنوير

كانت دعوة الطهطاوى تقدمية فيما يتعلق بالحب والزواج ، فقد رأى أن الزواج لابد أن يقوم على أساس من الحب ، وهكذا أباح الحب قبل الزواج ، "فمن أحسن الإحسان إلى البنات تزويجهن إلى من هوينه وأحببنه" ، و"خير الزوجين من كانا متحابين" [٣٢] .

وقد أفرد الطهطاوى صفحات عديدة للحديث عن الحب ، دارت حول عدد من الأفكار ، مثل الوحدانية فى الحب ، الوفاء ، أهمية أن تكون علاقة الحب متبادلة وأن تصاحبها صداقة ، ماهية الحب الحقيقى ، أثر حب الزوجين على سعادة الأسرة ، الاحترام المتبادل كأساس لاستمرار الحب والزواج . وقد أزجى للزوجين العديد من النصائح للحفاظ على الأسرة ، أهم ما فيها أنها موجهة إلى الزوجين معا ، مما يشير إلى أنه يساوى بين الطرفين فى العلاقة ، وطالب كلًا منهما بما طالب به الآخر [٣٣] .

وكما تحدث الطهطاوى عن الوحدانية فى الحب ، تحدث أيضا عن الوحدانية فى الزواج ، فقد كره التعدد . وأيد رأيه هذا من القرآن : " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (سورة النساء :٣) ، ومن السنة : "من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل" [٣٤]. والدليل على رفضه لتعدد الزوجات هو تلك الوثيقة الفريدة التى خطها بيده لزوجته ، وهى وثيقة زواجه[٣٥]. فى هذه الوثيقة الهامة يأخذ الطهطاوى على نفسه تعهدا بألا يتزوج على زوجته أو يتمتع بجارية ملك يمينه ، وإذا فعل يعطيها حريتها وتعتبر طالقة بالثلاثة . كما أنه يحرم على نفسه طلاقها مادامت مستمرة فى محبته ، حافظة لعهده . وهذا الموقف يسجل للطهطاوى ، ويعتبر دليلا على احترامه للمرأة ، وعلى التزامه العملى بالأفكار التى طرحها .

وقد أكد قاسم أمين بعد ذلك على أفكار الطهطاوى بدعوته إلى جعل الحب أساس الزواج . وانتقد عدة ممارسات للمجتمع فى عصره ، واعتبرها مرتبطة بالجهل المتفشى الذى يجعل من الزواج نوعا من الاستبداد ، مما يطرح مجددا قضية حرية المرأة وحقها فى الاختيار .

ويرى قاسم أمين أنه كى تصل المرأة إلى الاختيار العاقل لابد من تعليم

المرأة حقوقها ، ويقول فى هذا الصدد : "إذا تعلمت المرأة حقوقها وشعرت بقيمة نفسها ، عند ذلك يكون الزواج الواسطة الطبيعية لتحقيق سعادة الرجل والمرأة معا. عند ذلك تؤسس الزوجية على انجذاب شخصين يحب أحدهما الآخر حبا تاما بجسمهما وقلبهما وعقلهما . عند ذلك تعيش المرأة تحت حكم عقلها ، فتنتخب من بين الرجال من تحبه وتميل إليه وترتبط به بعقد الزواج ، ويعرف أهلها أن فى كمال عقلها ما يكفى لحسن اختيارها" [٣٦] .

بالنسبة للوحدانية فى الزواج ، فقد وجد قاسم أمين أن تعدد الزوجات يتضمن احتقارا شديدا للمرأة . وحتى فى حالات الضرورة التى يباح فيها للرجل الزواج ، طالبه قاسم أمين أن يتحمل ما تصاب به المرأة من العلل ، كما تتحمل هى ما عسى أن يصاب به . وفى نفس السياق اقترح قاسم أمين أن يكون الطلاق أمام القاضى أو المأذون ، وبحضور شاهدين ، وأن يثبت الطلاق بوثيقة رسمية حفاظا على حقوق المرأة .

رواد التنوير بين النقد والتأييد

على الرغم من وضوح تقدمية فكر رواد التنوير الذين عرضنا لهم ، فإننا نجد من يتشكك فى آرائهم ، ويقلل من شأنها فيما يختص بتحرير المرأة بشكل خاص . فالبعض[٣٧] يزعم أن الطهطاوى وضع قيودا على المرأة ، ونظر إليها على أنها مخلوق ضعيف ، فلا تشف كتاباته عن أنه أعطاها حقوقا ، أو ساوى بينها وبين الرجل ، أو حثها على التعليم والعمل . وبالتالى فإن الطهطاوى – حسب هذه الوجهة من النظر– مازال محافظا فى دعوته لتعليم المرأة وعملها لما وضعه من قيود فى المجالين .

كما نجد من يقول أن الطهطاوى نظر إلى المرأة كموضوع لا كذات ، وأنه لم يتمثل جوهر تحرير المرأة على ما هو وارد فى فكر التنوير أو الفكر الليبرالى ،

وبناء على ذلك فإن دعوته إلى تعليمها تقف عند حد الشكل دون المضمون ، بمعنى الاكتفاء بتعليم القراءة والكتابة ، وليس الإبداع العقلى الذى يسمح للإنسان بتغيير الواقع من أجل التحكم فيه . كما قيل أن دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة لاتستهدف سوى إتقان دورها كزوجة وأم (٣٨) .

ونقول ردا على من يقلل من شأن فكر رواد التنوير بأن رفاعة الطهطاوى وقاسم أمين جمعا بين الأصالة والمعاصرة فى نظرتهما إلى حقوق المرأة . لقد ارتبطا بالغرب ، وبخاصة فرنسا ، ونظرا إلى المرأة كذات وكإنسان ، ويتوافق هذا مع معطيات التنوير . وفى نفس الوقت لم يتخليا لحظة واحدة عن مسئوليتهما كمفكرين مسلمين .

لقد راعى الطهطاوى فى كتاباته اعتبارات ثلاثة : العقل ، وطبيعة الأشياء ، والشريعة الإسلامية . ولم يغفل جانبا على حساب الآخر ، فالطهطاوى لم ير خلافا بين العقل والشريعة ، ولا بين الشريعة والقوانين الوضعية ، بل إنه يكاد يجعلها شيئا واحدا .

فإذا كان الطهطاوى فى الصفحات الأولى من كتاب "المرشد الأمين" أوضح ضرورة تعليم المرأة بأمثلة من التاريخ الحضارى الأوربى والإسلامى ، فى محاولة منه لتأصيل الفكرة وتعميقها ، فقد أكد أيضا أن تعليم البنات لا يتناقض مع نزوع المجتمع إلى التدين (٣٩).

ولم يختلف قاسم أمين عن الطهطاوى فى تمسكه بالشريعة الإسلامية ، فقد كان يعتقد أنها كانت أسبق من الغرب فى تقرير مساواة المرأة بالرجل ، وفى إعطائها حريتها واستقلالها وكافة حقوق الإنسان : "فليس فى أحكام الديانة الإسلامية ولا فيما ترمى إليه من مقاصدها مايمكن أن ينسب إليه انحطاط المرأة المسلمة ، بل بالعكس فإنها أكسبتها مقاما رفيعا فى الهيئة الاجتماعية" (٤٠) .

وهكذا يتضح أن ارتباط مفكرى التنوير بأحكام الديانة الإسلامية فى كافة الآراء التى طرحوها لا يعنى وقوفهم عند حدود النصوص ، بل لقد وجدوا أن الشريعة يمكن أن تتكيف وفقا للظروف الجديدة فى المجتمع ، حيث يمكن التوفيق بين الشرع الإسلامى ومقتضيات العصر وحاجاته .

وإننا لنتبين من مطالبة الطهطاوى بتعليم البنات والبنين على قدم المساواة وتزويدهم بكتاب مشترك فى التربية الوطنية ، وتركيزه على عوامل الوحدة والاستقرار والسعادة المشتركة ، وكذلك تنفيره من الانفصال وتعدد الزوجات ، كل ذلك يجعله أكثر من مجرد مصلح ، فهو يحاول أن يشكل فئة جديدة تتمتع بفلسفة اجتماعية تجريبية ، وأيديولوجية وطنية متقدمة تستطيع أن تجد فى مجال الحياة الخاصة التى ظلت معزولة ومهملة حتى ذلك الوقت ، قوى جديدة للعمل فى خدمة الوطن (٤١) .

وتأكيد قاسم أمين على أهمية الاهتمام بأوضاع المرأة ، وتحسين هذه الأوضاع نابع من قناعته بأن أى دولة لاتنهض إلا بسواعد أبنائها رجالا ونساء : "لابد لحسن حال الأمة من أن تحسن حال المرأة" (٤٢). وهو تنبيه تقدمى عن الفترة الزمنية التى كان يعيشها قاسم أمين ، ويتضمن دعوة صريحة لإعطاء المرأة كافة حقوقها المغفلة . وهذه الدعوة مازالت صالحة إلى اليوم ، حيث نجد أنه بالرغم من حصول المرأة على الكثير من الحقوق ، ومنها حق التعليم ، على المستوى النظرى ، فإنها لم تحصل عليه على المستوى الواقعى . والنظر إلى بعض الإحصاءات يؤكد ذلك . فقد بلغت أمية النساء عام ١٩٩٠ (٥٩٫٢٪) ، ويقدر لها أن تكون عام ٢٠٠٠ (٥١٫٢٪) (٤٣) أى أننا سندخل القرن الحادى والعشرين ، وأكثر من نصف نساء مصر أميات .

وقد يرجع الوضع الحالى لتعليم المرأة إلى وجود معوقات اقتصادية ، وتخلف فى التنمية ، إلا أننا لايمكن أن نعتبر هذا العامل وحده مسئولا ، بدليل أن نسبة الأمية بين الذكور بلغت عام ١٩٩٠ (٣٥ر٥٪) وينتظر لها أن تبلغ (٣٠ر٦٪) عام ٢٠٠٠ . وتظهر هذه النسب وجود معوقات اجتماعية وثقافية .

إن أهمية فكر هؤلاء الرواد تكمن فى ربطهم بين تقدم المجتمع وتطور المرأة ، وإذا سلمنا معهم بأن قضية المرأة ترتبط برقى المجتمع ، أى بتطوره الاقتصادى والسياسى والاجتماعى ، فإن الوضع الحالى للمرأة لايكمن فى قصور فكر هؤلاء الرواد ، بقدر ما يكمن فى انتكاسة المجتمع ذاته ، وافتقاده الاستقلالية التامة .

وإذا كنا نواجه حاليا تراجعا فى بعض المواقف المؤيدة لقضية المرأة ، وارتفعت بعض الأصوات الداعية إلى رجوعها إلى المنزل[٤٤] ، وحجبها شكلا وسلوكا ، فإن هذا - فيما نعتقد - يمثل نوعا من القهر إزاء المرأة ، يأتى نتيجة لقهر يتعرض له الرجل فى المجتمع ، وهو ما يدعو إلى طرح قضية الحرية مجددا .

الهوامش والمراجع

١ - The Caxton World of Knowledge. London, The Publishing Co. Ltd., 1965, p. 496.

٢ - Rosenthal, M. and Yudin, P. (eds.) A Dictionary of Philosophy Moscow, Progress Publishers, 1967, p.142.

٣ - مراد وهبه . التنوير ، *المنار*، ع ٢٥ ، ٢ يوليو ١٩٨٢ ، ص ص ١٣٨ - ١٥٨ .

٤ - لويس عوض ، *تاريخ الفكر المصرى الحديث* ، (١) *الخلفية التاريخية* ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٦٩ ، ص ١٠٤ .

٥ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

٦ - أحمد حسين ، *موسوعة تاريخ مصر* ، الجزء الثالث ، القاهرة ، مطبوعات الشعب ، ١٩٧٨ ، ص ٨٨٩ .

٧ - المرجع السابق ، ص ٨٩١ .

٨ - وليم نظير ، *المرأة فى تاريخ مصر القديمة* ، القاهرة ، دار العلم ، ١٩٦٥ ، ص ٩٦ .

٩ - محمد عبد الحميد أبو زيد ، *مكانة المرأة فى الإسلام* ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ ، ص ٧٧ .

١٠ - لويس عوض ، *تاريخ الفكر المصرى الحديث* ، *(٢) الفكر السياسى والاجتماعى* ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .

١١ - المرجع السابق ، ص ٣٦ .

١٢ - انظر : علا مصطفى أنور ، الفكر الاجتماعي عند رفاعة الطهطاوى ، *المجلة الاجتماعية القومية* ، مج ٢٧ ، ع ٢ ، مايو ١٩٩٠ ، ص ص ٢٣ - ٥١ .

١٣ - *الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى ، الجزء الثانى (المرشد الأمين للبنات والبنين)* دراسة وتحقيق محمد عمارة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ ، ص ٣٥٣ .

١٤ - المرجع السابق ، ص ٣٥٧ .

١٥ - المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .

١٦ - محمد حافظ دياب ، تحولات منصور فهمى ، *المنار* ، ع ٤٨ ، ديسمبر ١٩٨٨ ، ص ص ١٤٦ - ١٦٠ .

١٧ - قاسم أمين ، تحرير *المرأة* ، القاهرة ، مكتبة الدقى ، ١٨٩٩ ، ص ٩ .

١٨ - المرجع السابق ، ص ١٩ .

١٩ - المرجع السابق ، ص ٦٠ .

٢٠ - المرجع السابق ، ص ٦٣ .

٢١ - المرجع السابق ، ص ٧٥ .

٢٢ - المرجع السابق ، ص ٧٩ .

٢٣ - أنور عبد الملك ، *نهضة مصر ، تكوين الفكر والأيديولوجيا فى نهضة مصر الوطنية ،* (١٨٠٥ - ١٨٩٢) ، القاهرة ، الهيئة القومية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ ، ص ٣٣٢ .

٢٤ - رفاعة الطهطاوى ، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، فى المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .

٢٥ - الطهطاوى ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ .

٢٦ – محمد أحمد خلف الله ، *على مبارك وآثاره* ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٧ ، ص ٧٥ .

٢٧ – محمد عمارة ، *على مبارك ، الأعمال الكاملة* ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ ، ص ٢٧٦ .

٢٨ – المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .

٢٩ – قاسم أمين ، تحرير المرأة ، مرجع سابق ، ص ٩ .

٣٠ – قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، مرجع سابق ، ١٠٤ .

٣١ – رفاعة الطهطاوى ، المرشد الأمين ، مرجع سابق ، ص ٤٤٩ .

٣٢ – المرجع السابق ، ص ٤٨٦ .

٣٣ – علا مصطفى ، مرجع سابق .

٣٤ – الطهطاوى ، المرشد الأمين ، مرجع سابق ، ٤٩٩ .

٣٥ – انظر رفعت السعيد ، تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٣٥ . فى : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ، ج ١ ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

٣٦ – قاسم أمين ، تحرير المرأة ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ .

٣٧ – سهير القلماوى ، المرأة فى مؤلفات رفاعة رافع الطهطاوى ، *مهرجان رفاعة الطهطاوى* ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ١٩٦٠ ، ص ص ٤٧ – ٩٨ .

٣٨ – منى أبو سنة ، قضية تحرير المرأة ، ليبرالية أم أصولية ، *المنار* ، ع ٦٦ ، يونيو ١٩٩٠ ، ص ص ١٧٠ – ١٧٦ .

٣٩ – محمود فهمى حجازى ، *أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى* ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ١٠٢ .

٤٠ – قاسم أمين ، تحرير المرأة ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

٤١ – أنور عبد الملك ، مرجع سابق ، ص ٣٣٦ .

٤٢ – قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص ١٣٣ .

٤٣ – *الأمية فى مصر ، نظرة مستقبلية* ، الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء ، ١٩٩٢ ، ص١٦ .

٤٤ – لا تتجاوز جملة الإناث داخل قوة العمل ٤ر١ مليون أنثى عاملة مقابل ٧ر١١ مليون ذكر . *التعداد العام ١٩٨٦* ، مج ٢ ، *الحصر الشامل ، خصائص السكان* ، الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء .

بين النقابية والإسلاموية

اليزابيث لونجناس*

موضوع هذه الورقة هو قراءة في فكر النقابي جمال البنا ، كما يظهر من خلال عدد من كتاباته ، وما تسعى القراءة إلى إبرازه هو الخطوط العريضة لهذا الفكر وتميزه ، وخاصة فيما يتعلق بمفهومه للعمل النقابي ، والذى يطرحه كأساس للعمل النقابي الإسلامي . ومع ما هو معروف من حضور قوى للتيارات الإسلامية فى النقابات المهنية ، فإن التساؤل ينبغى أن يشمل كذلك كيفية ترجمة هذا الفكر من واقع الممارسات . وبالنظر إلى وجود خبرة غربية تاريخية مماثلة هى النقابية المسيحية ، فإننا سنشير إلى المحاور الممكنة لهذه المقارنة .

١ - العمل النقابى الإسلامى عند جمال البنا

فى كتابه "الإسلام والعمل النقابى" ، والذى كان يمثل النص التحضيرى للمؤتمر التأسيسى للاتحاد الإسلامى العالمى للعمل ، والذى عقد فى يونيو ١٩٨١ ، يعرض جمال البنا الأسس الفلسفية والتاريخية لنمط جديد من العمل النقابى ، يتجاوز فى رأيه معضلات وقيود ما يسميه بالعمل النقابى "التقليدى" ، كما تطور تاريخيا فى المجتمعات الغربية ، وهو يرى أن فى هذا النمط الجديد ما يشير إلى أنه أكثر تواؤما مع خصوصية المجتمعات العربية الإسلامية . وينتقد الكاتب الفكر

* مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية .

الإسلامى المعاصر لجهله بقضايا العمل ، بل ولإضفائه صورا شيطانية على العمل النقابى ، مما أدى إلى ترك المجال خاليا أمام القوى الشيوعية . وهو يؤكد فى المقابل على أن العمل النقابى ما هو فى جوهره إلا تطبيق للقيم التى يحث عليها الإسلام ، مثل قيم التضامن ، والدفاع عن الضعفاء ... فضلا عن ذلك فهو يؤصل لفكرة العمل النقابى من داخل التاريخ الإسلامى - تاريخ الأفكار والمجتمعات - مذكرا بممارسات الطوائف المهنية فى الحقبة الكلاسيكية ، وعلاقتها بالدولة . ومن الاستعراض التاريخى المفصل لهذه المراحل ، يصل جمال البنا إلى النتائج التالية :

- إن المجتمع الإسلامى قد قبل دوما بوجود التجمعات ذات الأساس المهنى .
- إن الدولة الإسلامية كانت تعترف بهذه الجمعيات ، بل وتعتمد عليها فى أداء بعض المهام .
- إنه بالإضافة إلى الاهتمام بمصالح الأعضاء ، فإن هذه التجمعات كانت تعنى بعلاقتها بالمجتمع ، بقدر ما تعنى أيضا بقضايا نوعية العمل .

ومن ذلك يخلص إلى أنه على الرغم من التغير فى علاقات الإنتاج ، فإن الهيئات العمالية الحديثة فى العالم الإسلامى ، يتعين عليها أن تتخذ من هذا التراث مرجعية ، على اعتبار أن هذا التراث يعلى من شأن وأهمية القيم الأخلاقية والتضامن ، وقيمة العمل ، ومثل العدالة والتعاون والنزاهة ، والتى يقترح الكاتب إعادة إدراجها فى عمل نقابى أكثر أصالة . وفى رأيه أن العمل النقابى التقليدى ، وإن كان قد حقق إنجازات لا سبيل إلى إنكارها ، إلا أنه يواجه قيوداً لا تقل أهمية ، إذ ينقصه ذلك المعيار الموضوعى - بتعبير المؤلف - الذى يمكن أن يؤسس عليه رسالته ، والذى قد يسمح بتجاوز الذاتية والأنانية الفئوية ، وأن يجمع حول أهداف مشتركة مجموعات اجتماعية مختلفة ، وبشكل خاص بين مختلف فئات المنتخبين من عمال وأصحاب أعمال ، وتأسيسا على ذلك يكون للعمل النقابى

الإسلامى هدف مزدوج :

أولا : تأصيل العمل النقابى فى البلدان العربية ، فقد ظل النمط المهيمن حتى الآن هو ذلك النمط الذى تم استيراده من الغرب ، ولم يتم الالتفات إلى ضرورة تطويعه ليتلاءم مع المجتمع . والواقع أنه لا سبيل إلى تمثيل العاملين تمثيلا حقيقيا إلا بإبراز سمتهم الأساسية ، وما يشكل موضع فخارهم ، وهو الإسلام ، فـ "إن النقابة فى مجتمع مسلم لا يمكن أن تمثل العمال تمثيلا حقيقيا إذا كانت تتجاهل أسس صفات هؤلاء العمال وأعمق خصائصهم وأقوى اعتزازهم وهو الإسلام" [1] .

ثانيا : إعطاء بعد إضافى أكثر سموا يتجاوز البعد المادى الصرف الذى اقتصر عليه العمل النقابى التقليدى ، والذى لا يتجاوز الدفاع عن المصالح المادية للعمال .

وبهذا فإن العمل النقابى الإسلامى يتميز بثلاث سمات أساسية :

- فهو جزء من دعوة حضارية وإنسانية شامخة ، مؤسسة على قيم سامية .
- وهو يستمد موقعه فى المجتمع من المعيار الموضوعى الذى يؤسس مطالبه ، أى من مثال العدل الإسلامى الذى لا يمكن أن يكون موضع رفض لا من الدولة ولا من أصحاب الأعمال .
- وهو يتميز برؤية معينة للعمل كرسالة ، منظورا إليه فى أبعاده الأخلاقية والاجتماعية ، وفيما يترتب عليه من صلات وحقوق وواجبات .

وثمة تأكيد خاص على هذه السمة ، حيث إنها تناقض المفهوم الذى ينظر إلى العمل بوصفه مجرد نشاط مقابل أجر ، وهى الرؤية التى يتبناها العمل النقابى التقليدى فى رأى الكاتب . كما أن هذه السمة تعلى من شأن الإتقان فى العمل كنشاط يثرى العقل والشخصية ويستجيب لإرادة الخالق . وطبقا لهذا المفهوم

فالعامل المسلم يحظى برضاء رب العمل ، مما يخلق مساحة للاتفاق بين العمال وأصحاب الأعمال ، تتجاوز روح الضغينة .

وبالتالى فإن العمل النقابى الإسلامى - من منظور جمال البنا - يتجاوز كلا من الاستغلال الرأسمالى والقهر الشيوعى ، ويتجاوز مادية العمل النقابى التقليدى وشمولية العمل النقابى الشيوعى . فهو يدافع عن العاملين انطلاقا من مثال العدالة الإسلامى فى روح يسودها التعاون والإعلاء من شأن العمل . والعمل النقابى الإسلامى هو من زاوية أخرى تكييف لفكرة العمل النقابى فى المجتمعات العربية الإسلامية . وهو لا يتعارض مع مفهوم التعددية ، ولا يعارض فكرة تأسيس نقابات خاصة بالأقليات المسيحية . وهو ما يفضى إلى القول باستحالة العمل النقابى العالمى مادمت الأولوية قد أعطيت للهوية الأخلاقية والثقافية للعمال على حساب فكرة المصالح المشتركة بين العمال على الصعيد العالمى .

٢ - العمل النقابى الإسلامى والعمل النقابى المسيحى

يصعب أن نتجاهل المقارنة القائمة مع العمل النقابى الإسلامى . ومن الناحية المنهاجية يمكن لهذه المقارنة أن تزيد من فهمنا للظواهر . وبغض النظر عن التشابهات الأيديولوجية ، فالمقارنة بإبرازها لاختلاف السياق ، تبرز اختلاف الرهانات ، وتسمح من ثم بفهم أفضل للعمل النقابى الإسلامى ، وربما لأسباب إخفاقه فى المجال العمالى ، وأسباب نجاحه فى المجال المهنى ، وموقعه ضمن المناخ السياسى والفكرى السائد .

وقد ظهر العمل النقابى المسيحى فى أوربا فى بداية القرن العشرين فى عدة بلدان أوروبية ، جنبا إلى جنب مع العمل النقابى العلمانى ، والذى كان فى غالبيته يحمل توجهات أكثر ثورية ، فوضوية أو ماركسية . وكان بمثابة طريق ثالث يسعى

لتصحيح مساوئ الليبرالية ، وإن كان يرفض العنف المقترن بالصراع الطبقى . وقد تأسس اعتمادا على العقيدة الاجتماعية للكنيسة ، التى أوضحتها فى ذلك الوقت وثيقة Rerum Novarum التى أصدرها الباب الثالث عشر . وتهدف هذه الوثيقة إلى إعادة طرح مفهوم مسيحى للعدالة والبر قائم على تعاون الطبقات فى إطار مثل مشترك . وكان هدف الداعين للعمل النقابى المسيحى هو تطبيق مبدأ التعاون السلمي بين العمال وأصحاب العمل فى المنشآت . ويستمد هذا التصور جذوره من المسيحية الاجتماعية التى تبلورت فى القرن التاسع عشر فى مواجهة اتساع نطاق الفقر العمالى . ومما يستلفت النظر أن العمل النقابى المسيحى قد انتشر أولا فى مجال الموظفين ، حيث كانت أول نقابة مسيحية هى التى ضمت عاملين فى مجال التجارة والصناعة تأسست عام ١٩٨٧ . وفى فترة ما بين الحربين ، زاد تأثيره فى مجال المهندسين والكوادر .

وثمة مقاربات أيديويولوچية هامة مع العمل النقابى الإسلامى . حيث نرى فى الحالتين أن هناك استنادا إلى مثال للعدالة يتجاوز المصالح المادية ، ويستمد جذوره من الدين بما يسمح بالمصالحة بين الطبقات . كما أن هناك معارضة قوية للمادية "الملحدة" وللعنف والصراع الطبقى ، وقد يجمع بينهما ذلك المنحى الطوائفى الذى بمقتضاه يتكون المجتمع من جماعات تساهم ، أو يجب أن تساهم ، وفقا لمواقعها المختلفة فى تحقيق الصالح العام .

غير أن العمل النقابى المسيحى قد اتخذ تدريجيا منحى أكثر راديكالية فى خضم مواجهة الفاشية ، ومع تشكيل الجبهة الشعبية فى منتصف الثلاثينيات . وقد اختفى فى كل من إيطاليا وألمانيا بتأثير الفاشية ، ثم ذاب فى المجرى العام للحركة النقابية ، وازداد انتشاره فى الأوساط العمالية فى فرنسا ، وإن تغيرت طبيعته . وقد خرج أكثر صلابة بعد مشاركته فى حركة المقاومة التى غيرت من

مفاهيمه وابتعدت من النموذج المهنى لصالح التأكيد على معارضة الرأسمالية .

ومن الواضح أن تاريخ العمل النقابى الإسلامى يختلف تماما عن ذلك النموذج . وإذا كان من الصعب التعرف على دلالاته التاريخية بالنظر إلى جدة الظاهرة ، إلا أنه يمكن التعرض للسياق الذى ظهر فيه لفهم الخطاب الذى يطرحه.

ويلاحظ أولا أن العمل النقابى الإسلامى لا يتعارض فى المقام الأول مع العمل النقابى الطبقى . ومن جانب آخر فإن العمل النقابى الإسلامى يواجه واقعا اجتماعيا يختلف تماما عن ظروف الرأسمالية الأوروبية فى بداية القرن ، والتى كان الصراع الطبقى يمثل أحد معطياتها الأساسية . فقد كان من الضرورى أن تتوحد صفوف العمال لمواجهة استغلال رأسمالى شرس ، ولاقتسام جزء من الثروة التى كانوا يعون جيدا بدورهم فى إنتاجها .

لقد كان العمل النقابى المسيحى يواجه نظريا خصمين هما : من جانب أول أنانية أصحاب العمل ، والحركة النقابية الثورية من جانب ثان . لكنه كحركة لأصحاب الياقات البيضاء ، والطبقات الوسطى ، كان أكثر معاداة للقسم الثانى . أما العمل النقابى الإسلامى فإنه على العكس لا يدين أصحاب العمل قدر ما يدين المتحكمين فى القوة ، أى الحكام ، وهو لا يعارض العمل النقابى الطبقى قدر ما يعارض ذلك العمل القائم على التعاون مع الدولة . ويلاحظ كذلك أنه إذا كان العمل النقابى المسيحى قد ظهر كمنافس لسائر النقابات فى سياق من التعددية النقابية ، فالعمل النقابى الإسلامى يظهر فى إطار البنية النقابية القائمة ذات الطابع الأحادى التى تنتشر فى البلاد العربية الإسلامية والعالم الثالث . ويبقى أخيرا أن بُعد الهوية الذى تركز عليه كتابات جمال البنا ، لا مقابل له فى العمل النقابى المسيحى . وإيجازا فإن العدو الرئيسى بالنسبة للعمل النقابى الإسلامى ليس الحركة العمالية والعمل النقابى على أساس طبقى ، ولكنه الدولة والفساد النقابى .

ومشروع التعاون بين الطبقات كما تطرحه الصيغتان ، يحيل هنا إلى تصور مختلف ، حيث تختلف الطبقات المعنية كما يختلف موضعها من بعضها البعض ومن الدولة .

٣ - جمال البنا ونقد الحركة النقابية المهنية فى مصر

فى كتاب صدر مؤخرا فى سياق الصدام المتصاعد بين الدولة والنقابات المهنية ، يعرض جمال البنا رؤية نقدية للعمل النقابى المهنى فى مصر ، من منظور تعريفه العمل النقابى الإسلامى الذى عرضنا له[٢] . وترجع أهمية هذا التحليل إلى أنه يدور حول منظمات تقودها بالفعل أغلبية إسلامية يفترض أنها تقوم بوضع أسس عمل نقابى جديد من المنظور الإسلامى . ومن الواضح أن ذلك لا ينطبق على النقابات العمالية ، وإنما نقابات الطبقات الوسطى . ويمكن استخلاص النقاط التالية من "النقابات المهنية فى معركة البقاء" .

فهو يطرح أولا مسألة المهنيين ، ويوضح أنهم لا يعرفون بناء على الكفاءة وإنما على الشهادة ، مما يسهم فى الحط من شأن العمل اليدوى ، والذى كان المسئول عنه هو النظام الناصرى رغم الدعاوى بالعكس . وقد تعرض المؤلف لهذه النقطة من عدة زوايا ، تتعلق بالإعداد والتأهيل للمهن ، وبوحدة التحرك بين المهنيين والعمال .

وحتى بالنسبة للمشكلات التى يواجهها سلوك المطالبة والعلاقة مع المجتمع ، وشروط الممارسة فإن الإسلام يشكل طريقا للحل ، وتزداد أهميته بشكل خاص فى العمل النقابى المهنى أكثر من العمالى ، على اعتبار أن التوجه الطبيعى للمهنيين ذوى النزعة الفردية لا يدفعهم للروح الجماعية . وفى هذا الصدد فإن الإسلام يقدم طرحه الخاص للعمل كقيمة فى ذاته ، تقرب الإنسان من الله ولا

تنفصل عن العلم . ومن هنا فإن المهمة التالية للنقابات المهنية ، بعد تعميق الوعى والضمير المهنى ، هى المساهمة فى تطوير البحث العلمى .

وقياسا على ما سبقت الإشارة إليه فى المؤلف السابق حول النقابات المهنية، يلاحظ أولا اختفاء نقد النموذج الغربى ، وهذا النقد كما لاحظنا لا يخلو من إعجاب ، حتى وإن اقترن ببعض التحفظات . ويلاحظ كذلك غياب نقد مفهوم الهوية القومية . ويضاف إلى ذلك التهميش النسبى لبعد الصراع الاجتماعى والتضامن ، فضلا عن التأكيد على نقد الفردية والإحساس بالاستعلاء لدى المهنيين ، ثم التأكيد على قيمة العمل ، وعلى الارتباط بين العمل والعلم .

وهنا تظهر على نحو أكثر وضوحا - بأكثر مما تظهر فى الحديث عن العمل النقابى الإسلامى - مركزية القيمة الأخلاقية للعمل والضمير المهنى ، بوصفها استجابة لسياق عام ، يصعب فيه تحديد الأطراف المسئولة عن تدهور وشروط عمل الفئات المعنية بشكل واضح . حيث لا يظهر هذا التدهور بوصفه نتيجة لسياسة محددة وواضحة ، بقدر ما يظهر كنتيجة لغياب السياسات أو للعجز عن تنفيذ المشروع السياسى . وهذا ما يفسر ، إلى حد كبير ، طغيان المفهوم الأخلاقى . على أن ثمة قدرا واضحا من الاستمرارية فى النصين اللذين تعرضنا لهما ، فضلا عن اتساق الفكر الذى يتمحور حول قضية العمل منظورا إليها فى أبعادها الأخلاقية والدينية .

وليس من المستغرب أن يلقى مثل هذا الفكر أصداء أقوى لدى الفئات المتعلمة من ذوى الأجور ، وبشكل خاص بين شباب الخريجين الذين يعانون أكثر من غيرهم من تدهور المكانة وقيمة العمل . وهنا أيضا فإنه يمكن أن نشير إلى نسبية الظاهرة بالإشارة إلى تأثير الأيديولوچية المسيحية فى الدوائر المناظرة فى أوروبا فيما بين الحربين .

ويبقى أن السياق الاجتماعى والتاريخى يختلف ، وأن الثقل العددى لهذه الجماعات قياسا إلى تهميش الحركة العمالية ، يعيد صياغة الحقائق ، بما يعنى أن السؤال حول مستقبل هذه الحركة لا يطرح بنفس الطريقة . وخلافا للعمل النقابى المسيحى الذى تم استيعابه فى حركة نقابية أوسع شملت العاملين بأجر ، وعرفت نفسها معادية للرأسمالية ، فيمكن أن نتصور أن السنوات القادمة قد تشهد - على العكس من ذلك - بلورة صيغة إسلامية للعمل النقابى الطوائفى ، الذى قد يتحرر من قبضة الدولة بسند من الدين ، والذى يسهم مع ذلك فى تأطير المجتمع ، فى مشروع لا ينفصل عن عملية إدماج وزيادة تبعية فى إطار النظام الاقتصادى العالمى الجديد .

المراجع

١ - جمال البنا ، الإسلام والحركة النقابية ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر الإسلامى ، القاهرة .

٢ - جمال البنا ، النقابات المهنية فى معركة البقاء ، دار الفكر الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

الإعلام المصرى وتشكيل الثقافة الدينية :
بحث فى البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى

نجوى الفوال *

من بين النوعيات المتعددة من البرامج التليفزيونية تشكل البرامج الدينية واحدة من أهم المواد الثقافية التى تبث فى التليفزيون المصرى . وتحتل هذه البرامج موقعا متقدما بين البرامج التى يقبل عليها المشاهد المصرى ، ويحرص على متابعتها ، سواء فى الريف أو الحضر ، ولا يسبقها سوى الأفلام الروائية والمسلسلات العربية [1] . ويمكن القول بأن هذه البرامج تكتسب أهميتها من تأصل خاصية التدين فى الشخصية المصرية ، إذ إن المصرى يعيش فى مجتمع عرف الأديان من قديم الزمن ، ورغم تعاقب الأديان عليه ، فإن الوعى الدينى ظل يقظا داخله . [2] ومن ثم ، فقد احتل الدين موقعا متقدما فى تكوين الفكر والوجدان المصرى ، الأمر الذى دعا أحد المفكرين إلى وصفه بالمحور الأساسى للحياة المصرية منذ عهد الفراعنة حتى العصور الحديثة [3] .

وقد استجاب التليفزيون للأهمية التى يعطيها المجتمع المصرى لعقيدته الدينية ، حيث كانت البرامج الدينية من أهم المواد التى تم بثها منذ بدء إرسال التليفزيون المصرى فى يوليو ١٩٦٠ . ويتضح من دراسة تاريخ الإرسال

* خبير أول ، قسم بحوث الاتصال الجماهيرى والثقافة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

التليفزيونى فى مصر الاهتمام المبكر بالمادة الدينية ، ووضع خطة لتبصير المواطنين بشئون دينهم ، وربط المفاهيم الدينية بمشاكل الحياة المختلفة . وقد بلغت نسبة البرامج الدينية إلى إجمالى إرسال التليفزيون المصرى ٣ر٢٪ فى عام ١٩٦٣ ، ويدخل فى حساب هذه النسبة التلاوات القرآنية فى بداية ونهاية الإرسال على كل من القنوات الثلاث التى كانت تبث فى تلك الفترة . ثم صدر القرار الوزارى رقم ١٠٦٠ لعام ١٩٦٦ ، والخاص بتنظيم التليفزيون ، فأنشأ – ضمن ما تضمنه – مراقبة خاصة للبرامج الدينية ، تختص بإعداد وتقديم البرامج التى تكفل توعية المواطنين دينيا ، وتوسيع ثقافتهم ، بتقديم آيات القرآن الكريم والأحاديث والندوات والاحتفالات الدينية المختلفة (٤) . وفى السبعينيات تزايدت المساحة الزمنية المخصصة للبرامج الدينية مقارنة بإجمالى ساعات الإرسال (٥) . واستمر هذا الاتجاه خلال الثمانينيات ، إذ احتفظت المادة الدينية بنفس المساحة على خريطة البث التليفزيونى ، فتراوحت نسبتها بين ٥ر٨٪ (فى ٨٠/١٩٨١) ، و١ر٩٪ (فى ٨٨/١٩٨٩)(٦) . وإن كانت هذه النسب قد انخفضت فى التسعينيات ، حيث بلغت ٧٪ فقط من إجمالى ساعات الإرسال خلال عام ٩١ – ١٩٩٢م (٧) .

وقد دعت الاعتبارات السابقة إلى اهتمام قسم بحوث الاتصال الجماهيرى والثقافة بدراسة البرامج الدينية فى التليفزيون دراسة متكاملة ، تبدأ بتحديد خصائص الرسالة الإعلامية الدينية المتضمنة فيها شكلا ومضمونا ، ودراسة القائم بالاتصال فى هذا المجال ، ثم أخيرا تناول موقف الجمهور المتلقى منها .

ويشمل هذا البحث عرضا لنتائج المرحلة الأولى من هذه الدراسة ، التى تنصب على تحليل مضمون البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى .

أولا : هدف البحث وتساؤلاته

يسعى البحث ، فى المرحلة التحليلية لمضمون البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى ، إلى تحديد مدى اهتمام هذا الجهاز الإعلامى الرسمى بتلك البرامج ، إلى جانب استكشاف أهم ملامح الخطاب الدينى الذى يتم تقديمه من خلالها ، ومدى مواكبتها وتفاعلها مع مايجرى من أحداث ، وما يثار من قضايا تشغل المجتمع المصرى .

وانطلاقا من هذا الهدف ، طرح البحث عدة تساؤلات سعى إلى الإجابة عنها ، وهى :

١ - ما مدى الاهتمام الذى تحظى به البرامج الدينية فى خريطة البث التليفزيونى، وذلك من حيث : المساحة التى تحتلها هذه البرامج على الخريطة العامة للبث التليفزيونى ، والموقع بين فترات الإرسال ، وقوالبها وأشكالها ، ومدى مشاركة الجمهور فيها ، ومدى وجود برامج منافسة مذاعة على القناة الأخرى وقت إذاعة البرنامج الدينى ، بالإضافة إلى مدى الالتزام بإذاعة البرنامج الدينى فى موعده طبقا لخريطة البث اليومى ؟

٢ - ما الأبعاد الأساسية أو المحاور التى ينتظم عليها مضمون البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى ؟ وأى الجوانب من الفكر الإسلامى - من عقائد وعبادات ومعاملات ... إلخ - يجرى التركيز عليها ؟

٣ - ما ملامح الرسائل الإعلامية التى قصد القائم بالاتصال نقلها إلى المشاهدين عبر هذه المحاور أو الأبعاد ؟

٤ - ما مدى ارتباط المعالجات المختلفة للبرامج الدينية بأهم الأحداث أو المشكلات أو القضايا المطروحة - خلال فترة البث - فى المجتمع المصرى ؟

ثانيا : أسلوب البحث

تحقيقا لهدف البحث ، وللإجابة عن تساؤلاته بطريقة علمية ، تم اللجوء إلى أسلوب تحليل المضمون – بشقيه الكمى والكيفى – ، وذلك باعتباره أسلوبا للبحث يحد من غموض المادة وتحيز الدارس إلى حد كبير(٨) . وإذا كان الوصول إلى هذا المستوى من التحليل لا يتأتى بدون المزج بين إمكانات التحليل الكمى للمضمون –التى تمكن من الدقة والموضوعية العلمية من جانب – وبين إمكانات التحليل الكيفى له – التى تتيح ثراء البيانات التى يتوصل إليها التحليل (٩) – فإن البحث قد عمد إلى إحداث نوع من التزاوج بين هذين الشقين فى مرحلة تحديد فئات التحليل الكمى ، عن طريق التحليل الكيفى لعينة من البرامج الخاضعة للدراسة .

عينة البرامج التى خضعت للتحليل

اشتملت عينة البرامج الدينية التي خضعت للدراسة على حصر شامل لكل البرامج التى تم بثها خلال دورة تليفزيونية كاملة على القناتين الأولى والثانية ، وهى دورة يناير/مارس ١٩٨٨ . وقد روعى فى اختيار الدورة أن تمثل فترة تخلو من المناسبات الدينية الخاصة (مثل رمضان ، أو موسم الحج ... إلخ) التى قد تتطلب تغييرا استثنائيا فى كم ونوعية البرامج الدينية ، لمواكبة مثل هذه المناسبات ، ومن ثم فقد تعتبر غير ممثلة لهذه البرامج فى الظروف العادية .

وقد بلغ عدد البرامج الدينية التى خضعت للتحليل ١٦ برنامجا خلال شهور الدورة التليفزيونية المدروسة ، منها سبعة برامج على القناة الأولى ، وتسعة على القناة الثانية ، وبلغ مجموع الحلقات التى تم بثها فى هذه الفترة ٣٥٧ حلقة لكل برامج العينة . وقد أعاق انقطاع التيار الكهربائى تسجيل ١٨ حلقة أثناء بثها . كذلك فإن بعض الاعتبارات العملية ومشاكل التطبيق ، بالإضافة إلى عملية

المراجعة المكتبية للاستمارات ، قد وصلت بالعدد الإجمالى لحلقات العينة إلى ٣١٧ حلقة .

تحديد فئات التحليل

تم إجراء التجربة الاستطلاعية للبحث اعتمادا على التحليل الكيفى لعينة من البرامج الدينية المسجلة ، بلغ قوامها ٦٠٪ من هذه البرامج ، وتم سحبها بالأسلوب العشوائى المنتظم من كل نوعية من نوعياتها . ثم تلا ذلك تصنيف الأفكار التى تم تجميعها تحت المحاور الرئيسية التى كان قد سبق وضع تصور نظرى لها ، وصياغة استمارة تحليل المضمون فى صورتها النهائية بما يتفق والهدف من البحث من ناحية ، وموضوع البحث وواقع المادة التى ستخضع للتحليل من ناحية أخرى . وقد روعى الحرص على عدم الإدماج بين الأفكار الفرعية فى هذه المرحلة ، وذلك لعدم إغفال أية فكرة تتضمنها هذه البرامج .

وقد تمثلت المحاور الرئيسية للأداة فى الأبعاد التالية : العقائد ، والعبادات ، والمعاملات (المالية) ، والعقوبات الشرعية ، والأحوال الشخصية والمواريث ، والسير والشخصيات ، والقيم والأخلاق والسلوك ، وأصول الحكم وسياسة الرعية ، وعلاقات الأمة الإسلامية الداخلية والخارجية ، والعلوم الإسلامية .

وتحددت وحدة التحليل الرئيسية (السياق) فى الحلقة الواحدة من البرنامج الدينى ، أما وحدة العد فتمثلت فى الفكرة لقياس مدى تكرار ورودها فى تلك الحلقة . وقد خضعت أداة البحث لإجراءات التقنين من حيث قياس مدى صدقها وثباتها .

وفيما يلى عرض لنتائج البحث فى أقسامه الثلاثة :

القسم الأول : مدى الاهتمام بالبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى

تبين قراءة الوثائق الصادرة حول الخطة الإعلامية العامة لاتحاد الإذاعة والتليفزيون أنها قد أبدت – دائما – اهتماما ملحوظا بالثقافة الدينية . فقد وضعت هذه الخطة – باستمرار – الجانب الدينى فى مقدمة ألوان الثقافات المتعددة التى تنقلها القنوات التليفزيونية إلى المواطنين . كما وضع اتحاد الإذاعة والتليفزيون ، ضمن الأسس العديدة التى تعمل السياسة العامة للإعلام على تحقيقها ، نشر المبادئ والقيم الحضارية والإنسانية للدين الإسلامى (١٠) .

ولكن على مستوى التطبيق الفعلى لهذه التوجهات العامة ، فإن الصورة تختلف تماما . ففى خلال فترة الدراسة كانت نسبة البرامج الدينية لإجمالى ساعات إرسال التليفزيون المصرى بقنواته المختلفة لاتتعدى ٦٥ر٣٪ (١١) .

وإذا انتقلنا إلى نتائج التحليل الكمى لفئات الشكل ، فإنها أيضا تؤكد عدم الاهتمام الكافى بالبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى فى فترة الدراسة .

فقد اتضح من دراسة *توزيع برامج العينة على أيام الأسبوع* المختلفة أن هذه البرامج تتوزع تقريبا بمعدل برنامجين يوميا ، فى كل من القناة الأولى والثانية ، إلا أن نتائج *فئة وقت إرسال* البرامج الدينية قد أظهرت أن الغالبية العظمى منها تذاع فى الفترة المسائية (٢٤٩ حلقة بنسبة ٥ر٧٨٪) ، وتليها من حيث التكرار البرامج المذاعة فى الفترة الصباحية (٥٦ حلقة بنسبة ٧ر١٧٪) . أما البرامج المذاعة فى فترة "الذروة" بالنسبة لكثافة المشاهدة – وهى فترة السهرة – فقد تضاءل عددها إلى ١١ حلقة فقط (بنسبة ٥ر٣٪) ، وكلها حلقات خاصة ببرنامج واحد ، وهو برنامج "العلم والإيمان" .

ومن ناحية أخرى ، أظهرت نتائج فئة *مدة بث البرنامج الدينى* أن الغالبية العظمى من الحلقات تتراوح مدة إرسالها مابين ٥ -١٥ دقيقة (٢٢٥ حلقة ، بنسبة ٧١٪) .

ومن ناحية ثالثة ، وفيما يتعلق *بمكان التسجيل* ، فإن غالبية هذه البرامج أذيعت حلقاتها من داخل استوديوهات التليفزيون المصرى (٢٦٨ حلقة ، بنسبة ٦ر٨٤٪) ، وأن عددا قليلا منها جرى تصويره خارج الاستوديو (٤٩ حلقة) . والنسبة الأغلب من الحلقات المصورة خارج الاستوديو جرى تصويرها داخل المساجد المختلفة (٣٣ حلقة ، بنسبة ٤ر١٠٪) .

وفيما يختص بتصنيف البرامج الدينية طبقا *للقوالب المختلفة للبرامج التليفزيونية* ، فقد اتضح أن غالبيتها جاءت فى شكل حديث مباشر من مقدم البرنامج إلى الجمهور (٢٦٣ حلقة ، بنسبة ٨٣٪) . فى حين بلغ عدد الحلقات المقدمة فى شكل حوار بين أكثر من شخص ، أو فى شكل ندوة ، ٤٤ حلقة، بنسبة ٩ر١٣٪ فقط . جاءت تسع حلقات فى شكل مجلة مختلفة الفقرات (بنسبة ٨ر٢٪) .

واتفاقا مع النتيجة السابقة ، فإن النسبة الغالبة من حلقات البرامج الدينية المحللة افتقرت *لمشاركة الجمهور* فيها ، حيث اتخذت شكل الحديث الفردى (٢٦٥ حلقة ، بنسبة ٦ر٨٣٪) . أما البرامج التى شارك فيها الجمهور مشاركة مباشرة فلم تتعد عشر حلقات (بنسبة ٢ر٣٪ فقط) . وبلغ عدد الحلقات التى شارك فيها الجمهور مشاركة غير مباشرة ، عن طريق الخطابات أو الأسئلة المقدمة عن طريق مقدم البرنامج ، ١٣ حلقة (بنسبة ١ر٤٪ فقط) ، هذا بينما شارك الجمهور بمجرد الحضور فى ٢٩ حلقة ، بنسبة ١ر٩٪ .

وبالإضافة إلى ماسبق ، فقد أوضحت نتائج بعض مؤشرات الاهتمام

بالبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى أن نسبة غير قليلة منها تتعرض للإلغاء من خريطة البث اليومى ، لتفضيل بعض الفقرات الأخرى عليها . كما تبين أيضا الافتقار إلى التنسيق فى مواعيد بث هذه البرامج ، حيث تنافس بعضها البعض أحيانا .

وبناء على ما سبق من نتائج ، يمكن القول بأن الاهتمام الذى نالته البرامج الدينية فى فترة الدراسة لا يتفق والأهمية الحيوية التى يمثلها المضمون الدينى فى حياة المواطن المصرى ، وتغلغله فى فكره ووجدانه منذ أقدم العصور .

القسم الثانى : الملامح الفكرية للرسالة الإعلامية فى البرامج الدينية بالتليفزيون

تحقيقا للهدف الرئيسى لهذا البحث ، وهو التعرف على أهم ملامح الخطاب الدينى المتضمنة فى البرامج الدينية التليفزيونية ، فإنه من الأهمية بمكان أن يتم التعرف على الأبعاد الأساسية أو المحاور التى انتظم عليها مضمون هذا الخطاب ، بالإضافة إلى رصد المكونات الفكرية التى شكلت ملامح وتفاصيل الرسالة الإعلامية المنقولة إلى جمهور المشاهدين تحت هذه المحاور والأبعاد . وبناء عليه ، فإن هذا القسم يتضمن استعراضا للنتائج المستخلصة من التحليل الكمى لفئات مضمون البرامج الدينية ، وذلك من حيث :

١ - مدى التركيز على أبعاد بعينها من الفكر الإسلامى .

٢ - الكيفية التى عالجت بها البرامج الدينية الموضوعات المندرجة تحت كل بعد من الأبعاد السابقة .

ونظرا لضيق المساحة المتاحة ، سنكتفى بتناول النتائج الخاصة بمدى التركيز على الأبعاد المختلفة للفكر الإسلامى ، من خلال الاعتماد على التوزيع التكرارى لكل بعد من الأبعاد العشرة التى تضمنتها عينة البرامج المدروسة ، ثم

نتطرق بعد ذلك إلى رصد المحاور المختلفة التى اشتمل عليها كل من هذه الأبعاد العشرة . أما الأفكار الفرعية التى تضمنها كل محور فيمكن الرجوع إلى أصل البحث للتعرف عليها :

اولا : مدى تركيز البرامج الدينية التليفزيونية على أبعاد الفكر الإسلامى المختلفة

١ - إذا بدأنا بالتوزيع التكرارى لأبعاد الفكر الإسلامى المتضمنة فى البرامج الدينية المدروسة ، فإن نتائج التحليل الكمى تشير إلى احتلال البعد الخاص "بالقيم والأخلاق والسلوك" للمرتبة الأولى من اهتمام البرامج الدينية ، خلال فترة الدراسة . إذ تناولته ١٧١ حلقة من حلقات هذه البرامج ، بنسبة ٩ر٥٣٪ . واحتل البعد الخاص "بالعقائد" المرتبة الثانية من حيث تكرار تعرض البرامج الدينية له ، وإن كان الفارق ضئيلا بين هذا البعد وما سبقه (١٦٧ حلقة ، بنسبة ٧ر٥٢٪) ، الأمر الذى يشير إلى الاقتراب والتكافؤ فى الوزن المعطى لهذين البعدين من جانب البرامج الدينية فى فترة الدراسة .

واحتل البعد الخاص "بالسير والشخصيات الإسلامية" المركز الثالث من حيث اهتمام البرامج الدينية بأبعاد الفكر الإسلامى المختلفة ، وذلك بفارق كبير بينه وبين ما سبقه من أبعاد (٩٥ حلقة بنسبة ٣٠٪) . ويليه البعد الخاص "بالعبادات" الذى ورد فى ٥٨ حلقة (بنسبة ٣ر١٨٪). ثم يعقبه فى المركز الخامس المحور الخاص "بأصول الحكم وسياسة الرعية" (٤٧ حلقة ، بنسبة ٨ر١٤٪) . هذا ، وقد نال البعدان الخاصان "بالمعاملات" ، "والأحوال الشخصية والمواريث" أقل اهتمام من جانب البرامج الدينية فى فترة الدراسة (١ر٣٪ ، ٨ر٢٪ على التوالى).

ومن استعراض النتائج السابقة يمكن أن نستخلص أن البرامج الدينية فى

عينة الدراسة قد أولت اهتماما خاصا بتناول بعض القضايا الاجتماعية المتعلقة بالقيم والأخلاق والسلوك ، وأن هذا الاهتمام قد تساوى – تقريبا – بتدعيمها للعقيدة الإسلامية . فهذان البعدان قد تناول كل منهما أكثر من نصف حلقات العينة . كما أنهما يفوقان غيرهما من الأبعاد ، بفارق كبير – من حيث تكرار ورودهما .

ثانيا : كيفية معالجة أبعاد الفكر الإسلامى فى البرامج الدينية التليفزيونية

نحاول فى هذا الجزء أن نكشف عن مجموعة الأفكار التى طرحتها البرامج الدينية المدروسة تحت كل بعد من الأبعاد المندرجة بها للفكر الإسلامى . وبقول آخر فإننا نحاول رصد ملامح الرسالة الإعلامية بكل تفاصيلها ودقائقها ، التى سعت البرامج الدينية إلى نقلها للمشاهدين فى فترة الدراسة .

وفيما يلى نعرض النتائج التى توصلت إليها الدراسة فى هذا الصدد :

البعد الأول : القيم والأخلاق والسلوك

كما سبق أن أوضحنا ، احتل هذا البعد المركز الأول بين بقية أبعاد الفكر الإسلامى من حيث تكرار وروده فى العينة .

وقد انقسمت الأفكار المندرجة تحت هذا البعد إلى قسمين أساسيين : الأول يتناول قيما وقضايا عامة ومجتمعية ، والآخر يتطرق إلى قضايا وقيم تتعلق بسلوكيات الفرد وأخلاقياته . وتوضح نتائج الدراسة أن القسم الأول قد نال اهتماما أكبر بقليل من القسم الثانى . فبينما كان عدد الحلقات التى تحدثت عن القضايا المجتمعية ٩٩ حلقة (بنسبة ٥٧٫٩٪ من حلقات هذا البعد) ، فإن قضايا سلوكيات الفرد وردت فى ٨٧ حلقة (بنسبة ٥٠٫٩٪) .

١ - وفى داخل القسم الأول الخاص بالقضايا المجتمعية ، توضح نتائج الدراسة تجمع الأفكار الفرعية حول عدد من المحاور ، مثل الحديث عن قيمة العمل فى الإسلام (٤٣ حلقة ، بنسبة ٤ر٤٣٪) ، وتنظيم الدين الإسلامى لآداب الأسرة وعلاقات القربى (٣٣ تكرارا ، بنسبة ٣ر٣٣٪)، وموقف الإسلام من قضية المرأة (٢٢ حلقة ، بنسبة ٢ر٢٢٪) ، والإسلام وصحة الإنسان (١١ حلقة ، بنسبة ١ر١١٪) ، وتناول موقف الإسلام من قضية إدمان المخدرات (٦ تكرارات بنسبة ، ١ر٦٪) ، والتطرق إلى تأكيد أهمية الحوار فى الحياة والمجتمع (خمسة تكرارات بنسبة ١ر٥٪) ، وأخيرا تناولت حلقة واحدة فقط قضية الدعوة إلى الحفاظ على التراث .

ومن مجمل النتائج الخاصة بتناول البرامج الدينية فى عينة الدراسة للقيم والقضايا العامة والمجتمعية ، يمكن القول بأن تلك البرامج قد أولت اهتماما خاصا بالحديث عن قيمة العمل ، وحث المتلقين على تقديسه ، ودعم هذه القيمة بإيضاح مدى تقدير الإسلام لها ، حتى إنها صارت قرينة الإيمان ، واعتبارها واحدة من العبادات التى يتقرب الإنسان بها إلى الله .

كذلك فإن قدرا من الاهتمام قد أعطى لبيان آداب علاقات القربى ، ومحاولة دعم العلاقات الإنسانية من خلال توثيق عرى هذه العلاقات فى محورها الأساسى ، وهو الأسرة ، التى تعتبر نواة المجتمع .

ومن ناحية أخرى ، فإن مساحة أقل من الاهتمام قد أعطيت لمناقشة قضية المرأة . ويشير اتجاه المادة المقدمة حولها إلى تبنى النظرة الإيجابية للمرأة ، والدفاع عن حقوقها فى المساواة ، وإن كانت بعض الحلقات قد التزمت باتجاه "محافظ" فى تناول هذه القضية .

أما باقى القضايا ذات السياق الاجتماعى التى تناولتها بعض حلقات العينة ، مثل موقف الإسلام من الحفاظ على الصحة ، وموقفه من قضية المخدرات ، وقضية إرساء أسس الحوار فى المجتمع ، والحفاظ على التراث ، وغيرها ، كل هذه القضايا لم تنل اهتماما كبيرا من جانب برامج العينة ، إلا أن بعض هذه البرامج قد نحت فى تحليلها للقضايا السابقة منحى اجتماعيا ، ولم تحصر تناولها فى المدخل الدينى للقضية ، رغم استخدامها لهذا المدخل ، وكأنها قد وسعت من مفهوم البرنامج الدينى باعتبار الإسلام دينا ودنيا معا . وهذا ما وضح بصورة أخص فى تناول قضية المخدرات، وقضية ترسيخ الحوار فى المجتمع . بقول آخر ، فإن بعض البرامج قد خرجت على الأسلوب المألوف فى البرنامج الدينى التقليدى ، الذى يركز اهتمامه على بيان موقف الدين من قضية أو مشكلة ما ، واتجهت هذه البرامج إلى طرح اجتماعى لبعض القضايا متناولة إياها بالدراسة والتمحيص ، انطلاقا من البعد أو المنظور الاجتماعى فى إطار أو سياق إسلامى . إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن هذه البرامج تعد قلة ، ومحدودة العدد ، بالمقارنة بأغلب البرامج التى حصرت نفسها فى الأسلوب التقليدى للبرنامج الدينى الذى يطرح الموضوع أو القضية من زاوية ما ينبغى أن يكون ، وفقا لرأى الدين حوله .

٢ – أما القسم الثانى من البعد الخاص بالقيم والأخلاق والسلوك ، والخاص بسلوكيات الفرد وأخلاقياته ، فقد أوضحت نتائج الدراسة تركيز برامج العينة على ترسيخ قيم معينة ، كالأمانة والصبر والصدق ، إلى جانب التأكيد على الصلة بين الإسلام والأخلاق الحميدة ، بصفة عامة .

أما فيما يتعلق بالقيم التى نهى عنها الإسلام ، فقد كان الحسد

والحقد ، والكبر والغرور ، من أكثر القيم التى تطرقت إليها برامج العينة ، بهدف إقناع المتلقي بنبذها وتركها والتخلى عنها .

وفى جانب السلوك الفردى ، كان التركيز أكثر على وجوب رعاية حقوق الجار ، والحث على استخدام الحواس فيما يرضى الله ، والحفاظ على الماء كمورد طبيعى هام ، والتزام التوسط فى التصرفات .

ومن ناحية أخرى ، أظهرت نتائج هذا المحور أن البرامج التى تناولته فى حلقاتها قد أعطت قدرا أكبر من الاهتمام لترشيد وتهذيب "البناء القيمى" للفرد ، بالمقارنة بما أعطى من عناية بتقويم "السلوكيات" الفردية .

*كذلك يشير بناء الفئات الفرعية المندرجة تحت هذا المحور إلى كثرة استخدام الاستشهاد بآيات القرآن الكريم والسنة النبوية ، من أجل تدعيم الأفكار المتضمنة وتوكيدها ، واستخدام المدخل الدينى فى الإقناع بدرجة أكبر من اللجوء إلى البرهان الاجتماعى .

البعد الثانى : العقائد

استأثر هذا البعد باهتمام كبير من جانب البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى فى فترة الدراسة . فكما سبق أن أشرنا ، احتل هذا البعد المركز الثانى من حيث تكرار وروده ضمن الأبعاد المختلفة للفكر الإسلامى المتضمنة فى برامج العينة ، وذلك بفارق ضئيل عما سبقه .

وقد انقسمت الأفكار الواردة تحت هذا البعد إلى خمسة تقسيمات أساسية ، وهى : دعم الإيمان بالله ، والإيمان بالبعث والحساب فى الآخرة ، والإيمان بالغيب ، ودعم الإيمان بالرسل والأنبياء ومعجزاتهم ، وبيان الصلة بين الإسلام والعلم الحديث . وتشير نتائج التحليل الكمى إلى أن القسم الخاص بدعم

الإيمان بالله قد استحوذ على اهتمام عينة الدراسة فى تناولها لجانب العقائد ، حيث تكرر ورود الأفكار التى تدعم الإيمان بالله بنسبة ٧١٫٣٪ (١١٩ حلقة) من الحلقات التى تناولت هذا الجانب . ويلى ذلك – بفارق كبير– بيان الصلة بين الإسلام والعلم الحديث (٣٧ حلقة بنسبة ٢٢٫٢٪) .

تساوى الوزن المعطى للأفكار المندرجة تحت دعم الإيمان بالبعث والحساب واليوم الآخر بالأفكار المندرجة تحت فئة دعم الإيمان بالغيب (٢٠٫٤٪ لكل منهما) .

ومن استعراض نتائج الدراسة تحت المحاور الخاصة ببعد العقائد ، يتضح تعدد الأفكار الواردة حوله ، من تدعيم للإيمان بالله ، وتنزيهه عن كل نقص ، واتصافه بكل كمال ، إلى تدعيم الإيمان بالبعث والحساب فى اليوم الآخر ، والإيمان بالغيب وما يشمله من مفاهيم ، والإيمان بالرسل والأنبياء وما ارتبط بهم من معجزات .

وإذا كانت الأمور السابقة كلها ذات طبيعة روحانية ، فإن التأكيد على العقيدة الإسلامية قد اتخذ – فى عينة الدراسة – منحى الربط بين تلك العقيدة وبين حقائق الحياة التى أثبتها العلم الحديث .

وبقول آخر ، فإنه إلى جانب غزارة تناول البرامج الدينية لبعد العقائد ، واحتلاله المرتبة الثانية بين أبعاد الفكر الإسلامى المختلفة المتناولة – بفارق ضئيل عما سبقه – فإن هذه البرامج قد أظهرت اهتمامها بهذا البعد أيضا فيما قدمته من أفكار متنوعة شملت كافة جوانب العقيدة الإسلامية . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه البرامج لم تكتف باستخدام المدخل الدينى فى تثبيت العقيدة ، وإنما لجأت إلى استخدام البرهان العلمى للاستدلال على صحتها وتأكيدها لها . وإن كان توزيع تكرارات ورود الأفكار المتضمنة تحت هذا البعد يوضح ميل برامج العينة إلى

مخاطبة الجانب الروحى – فى هذا الصدد – بدرجة أكبر من ركونها إلى محادثة العقل.

البعد الثالث : السير والشخصيات الإسلامية

كما سبقت الإشارة ، جاء هذا البعد فى المرتبة الثالثة بين الأبعاد المختلفة للفكر الإسلامى ، التى تناولتها برامج العينة . وقد تم تقسيم المادة المتضمنة تحت هذا البعد إلى أربعة محاور : الأول : يتناول السنة والسيرة النبوية الشريفة ، والثانى يتضمن ما قيل حول سير الأنبياء والرسل الآخرين ، ويندرج تحت المحور الثالث سير الصحابة والخلفاء الراشدين ، وأخيرا يضم المحور الرابع الحديث عن سير أئمة الفقه والمفكرين الإسلاميين .

ومن خلال مراجعة النتائج حول هذا البعد يمكن القول بأنه نال اهتماما كبيرا من حيث عدد الحلقات التى تناولته ، ومن حيث تعدد الشخصيات وتنوعها من أنبياء ورسل وصحابة وخلفاء ، وأئمة الفقه والمفكرين الإسلاميين . وكان من الطبيعى أن يستأثر رسول الله ﷺ باهتمام حوالى نصف عدد هذه الحلقات ، التى أكدت على مكانته بين باقى الأنبياء والرسل ، وأبرزت صفاته وشمائله كأسوة حسنة للمؤمنين .

وقد تناولت حلقات هذا البعد نعم الله على أنبيائه ، واستخلاص الدروس والعبر من سيرة الرسل السابقين على الإسلام ، وأن نصر الله كان حليفهم فى النهاية ، هذا بالإضافة إلى إبراز عدد من صفاتهم وتسليط الضوء عليها ، هم وبعض الصحابة والخلفاء الراشدين ، كتقوى الله وحب العمل ، والتواضع ، والصدق والعدل .

أما فى الحديث عن أئمة الفقه والمفكرين الإسلاميين ، فمن بين الدروس

المستفادة من سيرتهم كانت قيمة العلم والسعى الدءوب إليه ، واحترام العلماء ومكانتهم المتميزة فى المجتمع ، كأهم ما استخلصته برامج العينة فى هذا السياق.

البعد الرابع : العبادات

كشفت نتائج التحليل الكمى أن بعد "العبادات" قد احتل المرتبة الرابعة من حيث عدد الحلقات التى تناولته بالحديث . وقد أظهرت النتائج أن تناوله تم على محورين : الأول يختص بمعنى العبادات وشروط صحة أدائها ، والثانى يتصل بأثر أداء هذه العبادات على الفرد وعلى المجتمع .

وتكشف نتائج الدراسة عن تركز الحديث بصورة واضحة حول شرح معنى العبادات وبيان شروط صحة أدائها . وفى هذا السياق كان التركيز أكبر حول فريضة الصلاة ، من حيث عدد الحلقات التى تحدثت عنها ، وكذلك من حيث تنوع الأفكار الواردة حولها ، بالمقارنة بباقى الفرائض والعبادات . وفى هذا الإطار – أيضا – تجدر الإشارة إلى توسيع مفهوم العبادات من خلال الأفكار المقدمة لتشمل كل قول أو فعل يرضى الله ، وعدم حصرها فى المعنى الضيق لها من حيث إقامة وأداء الفرائض الأساسية .

ومن ناحية أخرى ، فإن حوالى ثلث الحلقات التى تناولت موضوع العبادات نظرت إليها فى سياقها الاجتماعى ، وتناولتها فى إطار الأثر الذى يترتب على أدائها ، سواء على مستوى الفرد ، أو على مستوى المجتمع . ومن ثم فإن مفهوم العبادة –هنا – قد انسحب على الأعمال ذات النفع للفرد والمجتمع ، ولذلك تضمنت المادة الأفكار التى تنادى بالتوازن بين الدين والدنيا ، حيث جمع بينهما الإسلام فى دقة وانسجام كاملين .

البعد الخامس : أصول الحكم وسياسة الرعية

أظهرت نتائج التحليل الكمى أن البرامج الدينية فى عينة الدراسة قد أعطت بعض الاهتمام للبعد السياسى من الفكر الإسلامى ، وهو الخاص بأصول الحكم وسياسة الرعية . وتنقسم الأفكار الفرعية تحت هذا البعد إلى قسمين أساسيين : يتعلق الأول بأصول الحكم ، ويختص الثانى بسياسة الرعية . وقد تبين أن اهتمام الحلقات المتناولة لهذا البعد انصب على القسم الثانى الذى تناوله حوالى ٦٠٪ من حلقاته (٢٨ حلقة) ، بينما ظهر المضمون الخاص بأصول الحكم فى ١٨ حلقة فقط (بنسبة ٣ر٣٨٪) .

وإذا نظرنا إلى مجموع الأفكار المتناولة تحت محور أصول الحكم ، فإنه يمكن القول بأن أغلبها دار حول مفهوم حقوق الشعب على الدولة : رئاسة ، وأبنية ، ومؤسسات . ففى حديثها عن شروط الحاكم فى الإسلام ، أبرزت بعض الحلقات صفة العدل كقرين للحكم فى الإسلام ، وجسدت مسئوليات الحاكم من شورى ، وتحقيق أمن الرعية ، والزهد ، والسهر على المصالح العامة على حساب المصلحة الشخصية ، وغير ذلك . وفى الحديث عن مسئوليات الدولة ، أكد البعض الآخر على مسئوليتها فى تطوير التعليم "الدينى" ، وتوفير فرص العمل . وكذلك فإن هذه الحلقات ، فى تناولها لمفهوم الحرية فى الإسلام ، قد حثت عليها كضرورة من ضرورات الحياة ، وبينت أن الدفاع عن الحرية فرض عين كالصلاة وعبادة الله . كما تناولت هذا المفهوم فى سياقه الفكرى ، والسياسى : داخليا ، ودوليا .

ورغم إبراز الحلقات القليلة المتناولة فى هذا القسم لحقوق المحكومين على الحاكم وعلى الدولة ، فإنه تجدر الإشارة إلى أن هذا التناول قد تم – غالبا – من الناحية النظرية . أما الحلقات التى تحدثت عنه من الناحية التطبيقية ، فقد طرحت نماذج تاريخية ، كنموذج أو قدوة ، ولكنها لم تمد البصر إلى الواقع المعاصر

للشعوب الإسلامية فى علاقتها بالدولة ، وانحصر دورها فى الوعظ والإرشاد ، والحديث عما ينبغى أن يكون من علاقة الفرد – أو المجتمع ككل – بالسلطة السياسية .

ومن ثم ، فإن تناول برامج العينة للقسم الخاص بأصول الحكم لم يعبر عن اهتمام حقيقى من جانب القائم بالاتصال ، إذا ماقسنا هذا الاهتمام بعدد الحلقات التى تحدثت عنه ، أو من حيث تنوع وتعدد الأفكار الواردة حوله ، والتى حصرت نفسها فى رسم الصورة المثالية لشكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بدلا من التفاعل مع الأحداث السياسية على ساحة المجتمع الإسلامى .

أما فيما يتعلق بالقسم الخاص بسياسة الرعية ، فقد أوضحت النتائج أن قضية الدعوة الإسلامية قد سيطرت على أغلب الحلقات التى تناولت هذا القسم ، الأمر الذى يوضح اهتمام القائم بالاتصال بهذه القضية ، وخاصة مع انعقاد مؤتمر الدعوة الإسلامية الدولى بالقاهرة فى وقت بث عينة الدراسة . ويتضح هذا الاهتمام من حيث كم البرامج والحلقات التى تناولت مناقشة هذه القضية ، إلى جانب تعدد الأفكار الواردة حولها وتناولها لكافة جوانبها . وفى المقابل فإن اهتمام برامج العينة بالمحور الخاص بموقف الإسلام من العلم كان محدودا ، سواء من حيث عدد البرامج التى تناولته ، أو من حيث الطرح الذى قدم حوله . فقد التزمت الحلقات القليلة عنه بالمدخل التاريخى لعلاقة الإسلام بالعلم ، أو تحدثت من زاوية ما ينبغى على المسلم من التزام بالعلم وبذله ونشره .

البعد السادس : علاقات الأمة الإسلامية الداخلية والخارجية

فى إطار تناول البرامج الدينية لبعض القضايا السياسية ، تحدثت بعض الحلقات عن البعد الخاص بالعلاقات الدولية للأمة الإسلامية . وتشير هذه النتائج إلى أن

المحور الخاص بالعلاقات بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم قد حظى بالاهتمام الأكبر فى هذا الصدد ، حيث تناولته ١٦ حلقة (بنسبة ٧ر٧٢٪ من إجمالى حلقات ذلك البعد) . أما العلاقات فيما بين الدول الإسلامية ، فقد تحدثت عنها ٧ حلقات فقط (بنسبة ٨ر٣١٪) .

وتوضح نتائج البحث أن تدارس العلاقات بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم قد تم فى سياق تاريخى ، مركزا على ما أسهم به الإسلام فى الحضارة الإنسانية ، وتسامحه مع "أهل الكتاب" ، وما يقابل به من تشويه منذ العصور الوسطى . أما الطرح المعاصر لهذه العلاقات ، فقد ركز على حث المسلمين على المشاركة فى صنع الحضارة الإنسانية الراهنة ، وبيان ما يحاك للإسلام من مؤامرات ، وبخاصة فى مصر ، واحترام الإسلام للأقليات الدينية ، فى الوقت الذى تتعرض فيه الأقليات الإسلامية للاضطهاد فى بعض البلدان . وتجدر الإشارة إلى أن التناول التاريخى للعلاقات الدولية قد طغى – من حيث التكرار وتنوع الأفكار – على الطرح المعاصر لها .

أما تدارس الأحوال فيما بين المسلمين أو الدول الإسلامية ، فقد مس قضايا معاصرة ساخنة ، وإن دار أغلبها حول علاقة إيران ببقية الدول الإسلامية . أما الجماعات المتطرفة فى مصر ، فلم تتناولها إلا حلقة واحدة فقط .

البعد السابع : العلوم الإسلامية

أظهرت نتائج الدراسة أن الحديث عن العلوم الإسلامية لم يشكل بعدا أساسيا فى بناء الخطاب الدينى المقدم من خلال برامج العينة . فقد تناولت هذا البعد ٢٠ حلقة فقط (بنسبة ٣ر٦٪ من إجمالى حلقات برامج العينة) . كما بينت أن هذا التناول قد اقتصر على علوم القرآن (١٨ حلقة ، بنسبة ٩٠٪ من حلقات ذلك البعد) ، وعلوم السنة والحديث (٣ حلقات ، بنسبة ١٥٪) .

توضح مجمل الأفكار الواردة حول العلوم الإسلامية أن الحديث عن علوم القرآن قد استأثر بالجانب الأكبر من الاهتمام . وعلى قلة الحلقات التى تناولت كلا من علوم القرآن وعلوم الحديث ، إلا أن الأفكار الواردة حول الأولى قد اتسمت بالتنوع إلى حد ما ، وخاصة مع مقارنتها بما ورد تحت علوم الحديث والسنة .

البعد الثامن : العقوبات الشرعية

أظهرت نتائج الدراسة أن هذا البعد لم يمثل ثقلا كبيرا بين الأبعاد المختلفة للفكر الإسلامى التى تم تناولها فى عينة الدراسة . وإذا كان مفهوم العقوبات الشرعية فى الشريعة الإسلامية يضم : الحدود ، والقصاص ، والتعزير ، فإن الأفكار الفرعية الواردة فى برامج العينة حول هذا البعد ، قد أوضحت اقتصار تناولها على الحدود والقصاص فقط . وقد تركز معظم هذه الأفكار على بيان فلسفة التشريع والقصاص فى الإسلام ، بالإضافة إلى الحديث عن حدود بعينها وحكم الشرع فيها ، كالقتل ونقض اليمين .

البعد التاسع : المعاملات

أظهرت نتائج التحليل لعينة البرامج الدينية ، ضعف اهتمام تلك البرامج بهذا البعد ، كما سبق أن أوضحنا . ومن استعراض الأفكار الفرعية الواردة تحته يتضح أن التجارة – كنشاط اقتصادى – قد احتلت مركز اهتمام البرامج الدينية التى تعرضت للمعاملات المالية والاقتصادية . كما تحدثت هذه الحلقات – بتركيز أقل – عن الشروط الأساسية للمعاملات فى الإسلام ، ويلى ذلك الحديث عن الملكية، وعن ظاهرة الربا وتحريمها . ويمكن القول بأن التركيز على النشاط التجارى فى جانب المعاملات قد يكون مرجعه إلى مناخ الانفتاح الاقتصادى المسيطر على المجتمع والمحيط بهذه البرامج ، وهو مناخ اعتمد – بصفة

أساسية – على النشاط التجارى والوساطة ، أو ما يسمى بالانفتاح الاستهلاكى ، لا الانفتاح الإنتاجى . ومن ناحية أخرى ، يمكن إرجاع الاهتمام بالتجارة – تاريخيا – إلى كونها النشاط الاقتصادى المسيطر فى صدر الإسلام .

البعد العاشر : الأحوال الشخصية والمواريث

كان البعد الخاص بالأحوال الشخصية والمواريث هو أقل أبعاد الفكر الإسلامى من حيث تكرار تناول برامج العينة له . وتشير النتائج – أيضا – إلى محدودية الأفكار التى أثيرت فى هذه الحلقات . وتوضح نوعية الأفكار الواردة تحت هذين المحورين أن أغلبيتها قد جاءت للرد على استفسارات محددة من المتلقين ، ولم يقصد القائم بالاتصال من الحديث عنها إثارة قضية محددة للنقاش أو للجدل حولها .

وتنقلنا هذه النتيجة الأخيرة إلى القسم الثالث من نتائج الدراسة :

القسم الثالث : مدى تفاعل البرامج الدينية مع قضايا المجتمع المصرى

يسعى البحث فى هذا القسم إلى اختبار مدى اتصال أو انفصال البرامج الدينية فى التليفزيون عما يحيط بها من أحداث وقضايا مثارة فى المجتمع المصرى . وبقول آخر ، فإن الهدف من هذا القسم من التحليل هو تبيان ما إذا كانت هذه البرامج قد تجاوبت مع الأحداث الجارية فى المجتمع المصرى ، أم أنها قد عزلت نفسها عما يدور داخل هذا المجتمع من تفاعلات اجتماعية – بالمعنى الواسع للمصطلح – والتزمت فى وضع أولويات ما تتناوله من موضوعات بخطة موضوعة مسبقا ، بغض النظر عما يعتمل فى المحيط الاجتماعى لها من قضايا مطروحة للنقاش والجدال .

ومن أجل محاولة الإجابة عن هذا التساؤل ، عمدنا إلى إجراء حصر لأهم القضايا والمشكلات المثارة فى وقت بث برامج العينة . واعتمد فى ذلك على ما نشرته مواد الرأى فى جميع الصحف المصرية القومية والحزبية فى تلك الفترة . وفى هذا اعتبرت هيئة البحث أن الصحافة ترصد - إلى حد كبير - المناخ الفكرى والاجتماعى السائد ، كما أنها تمثل انعكاسا لما يجرى فى المجتمع فى فترة ما.

ومن استعراض نتائج حصر القضايا المثارة فى الصحف المصرية المختلفة فى وقت الدراسة ، يمكن الخروج بالمؤشرات التالية :

١ - غلبة القضايا السياسية على غيرها من نوعيات قضايا الرأى فى الصحف المصرية ، حيث بلغ عدد الموضوعات المتناولة لها حوالى ضعف عدد الموضوعات التى تناولت القضايا الاقتصادية والاجتماعية ، وأضعاف غيرهما من النوعيات الأخرى لقضايا مواد الرأى .

٢ - ومن بين القضايا السياسية ، حظيت الانتفاضة الفلسطينية بأعلى تكرارات التناول من جانب مواد الرأى فى الصحف المصرية (١٣٢ موضوعا) ، ويليها قضية العنف المستخدم باسم الإسلام والجماعات الإسلامية فى مصر (٦١ موضوعا) .

٣ - ومن بين القضايا الاقتصادية التى شغلت مواد الرأى برزت قضية ارتفاع الأسعار (٦٨ موضوعا) ، ثم مشكلات الإنتاج والتصنيع (٣٧ موضوعا) .

٤ - إن القضايا المتصلة بالفكر الإسلامى قد حظيت باهتمام كبير من جانب مواد الرأى فى تلك الصحف (٧٠ موضوعا) ، وإن القضية التى برزت أكثر من غيرها - تحت هذا الإطار - كانت تتعلق بمناقشة تطبيق الشريعة والحدود الإسلامية (٢٦ موضوعا) .

٥ - إن قضايا إصلاح التعليم ، والإدمان والمخدرات ، قد برزت كأكثر القضايا الاجتماعية تكرارا فى عينة الحصر الزمنية (٤٨ و ٤٤ تكرارا على التوالى) ، ويليهما الحديث عن اتجاهات الجريمة فى مصر (٢٣ تكرارا) .

٦ - إن الصحف المصرية قد تجاوبت مع الحملة القومية لمكافحة الجفاف لدى الأطفال ، والتى نظمتها وزارة الصحة المصرية ، حيث تناولت هذا الخطر فى عدد كبير من مواد الرأى (٨٦ موضوعا) .

- مدى تفاعل البرامج الدينية مع القضايا السائدة فى الصحف المصرية

إذا كانت نتائج الدراسة التحليلية للمضمون قد بينت غلبة تناول البرامج الدينية فى العينة للقضايا والأبعاد الفكرية المنظمة للعلاقات الاجتماعية - بمعناها الواسع - سواء على المستوى الفردى أو المستوى المجتمعى ، فإنه يبقى التساؤل حول مدى ارتباط هذا التناول بما هو مطروح على الرأى العام المصرى - فى ذلك الوقت - من قضايا ومشكلات .

ومن مقارنة الأفكار المطروحة فى برامج العينة ، مع ما تم استخراجه من حصر للقضايا المثارة فى الصحف المصرية المختلفة ، فإنه يمكن القول بأن هناك النزر اليسير من نقاط التماس بين ما طرحته الصحف المصرية من قضايا ومشكلات أبرزتها للرأى العام المصرى ، وبين ما تعرضت له عينة البرامج الدينية من قضايا وأفكار ، إذ إن تجاوب برامج العينة مع هذا الطرح قد تم حول قضايا محدودة . وفى نفس الوقت ، فإن هذه البرامج لجأت إلى استخدام الأسلوب غير المباشر فى تناولها لبعض هذه القضايا ، وخاصة ذات البعد السياسى .

ومن ناحية أخرى ، فإن تناول البرامج الدينية فى العينة لبعض القضايا والمشكلات الاقتصادية فى المجتمع كان يتم من خلال الطرح التقليدى لها ، باستخدام أسلوب الحديث عما ينبغى أن يكون ، وشرح قواعد الفكر الإسلامى

المنظمة للمعاملات المادية فى المجتمع .

أما فيما يتعلق بتناول برامج العينة للقضايا الاجتماعية ، فإلى جانب تجاوبها مع أهم القضايا المطروحة فى الصحف المصرية فى ذلك الوقت ، فإن أسلوب معالجة تلك القضايا قد اتسم بالإيجابية فى هذا الاتجاه ، والخروج على القالب التقليدى للبرنامج الدينى ، والذى قد يكتفى بتوضيح رأى الدين فى الموضوع ، إذ اتجهت بعض البرامج إلى استخدام التحليل الاجتماعى للمشكلة ، إلى جانب التحليل الدينى لها .

وقد اشتركت كل من الصحف المصرية والبرامج الدينية – فى هذه الفترة – فى إحياء مناسبة الإسراء والمعراج ، بالإضافة إلى تناولهما قضية الدعوة الإسلامية أثناء انعقاد مؤتمرها العالمى فى القاهرة . ومن اللافت للنظر عدم تناول البرامج الدينية لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، رغم تناولها بقدر من الكثافة فى الصحف فى تلك الفترة .

وتوضح النتائج السابقة أن القائم بالاتصال يضع خريطة الموضوعات والقضايا التى تتناولها البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى من خلال رؤيته الذاتية وأولوياته ، وليس – إلى حد ما – من خلال استجابته للقضايا المثارة على الساحة الفكرية فى المجتمع المصرى ، وإن كانت هناك بعض الاستثناءات لهذه النتيجة .

الخاتمة : أهم سمات البرنامج الدينى فى التليفزيون المصرى

إذا كانت ثقافة أى مجتمع تعد تعبيرا عن فكره ووجدانه بما ينظم حياته وفقا لمجموعة من المعايير تضعها الأعراف والتقاليد والقوانين والمعارف ورؤى الحياة التى يتناقلها أو يكتسبها ، فإن وسائل الإعلام تعد أحد الروافد المعاصرة لهذه الثقافة التى تحمل قسماتها وسماتها ، كما تقوم بتشكيلها وصياغتها فى الوقت

نفسه . وعلى مستوى الثقافة المصرية ، كانت العقيدة الدينية - دائما وباستمرار- أحد الملامح المميزة لهذه الثقافة منذ أقدم العصور . ومن هذا المنطلق ، كان لابد لواضع السياسة الإعلامية من أن يعطى للثقافة - فى بعدها الدينى - مكانتها فى قمة الأولويات التى تعنى بها هذه السياسة . ومن ثم ، فإن البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى كانت أحد المكونات الثابتة لخريطة البث التليفزيونى منذ بدايته فى أوائل الستينيات . ولكن هل تتجاوب البرامج الدينية المقدمة فى التليفزيون المصرى - كما وكيفا - مع المكانة الخاصة التى يحتلها الدين فى الثقافة المصرية ، والتى انعكست بدورها فى الوثائق المعبرة عن السياسة الإعلامية فى مصر ؟

تتلخص الإجابة عن هذا التساؤل الرئيسى للدراسة التحليلية لمضمون البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى فى المؤشرات التالية :

أولا

أظهرت نتائج الدراسة أن المساحة التى تشغلها البرامج الدينية على خريطة البث التليفزيونى تعد ضئيلة للغاية (٧ر٣٪ من ساعات الإرسال اليومى) .

وقد تأكدت هذه النتيجة من خلال عدد من المؤشرات الأخرى : فالغالبية من البرامج لا تذاع فى فترة ذروة المشاهدة ، كما أن مدة بث معظم البرامج تعد محدودة ، بالإضافة إلى افتقار البرامج الدينية إلى التنوع فى القوالب الفنية المقدمة . وارتباطا بهذه النتيجة السابقة ، فإن البرنامج الدينى افتقد المشاركة الفعالة من جانب الجمهور فى أغلب الحالات ، كما أن تصوير هذه الحلقات قد تم - فى معظمه - داخل الاستوديو .

ثانيا

بالنظر إلى ما سبق الوصول إليه من نتائج فئات مضمون البرامج الدينية فى عينة الدراسة ، يمكن القول بأن هذه البرامج قد تناولت بعض الأبعاد فى الفكر الإسلامى التى تتصل بمعالجة قضايا علاقة الفرد بالفرد ، أو الإنسان بالمجتمع المحيط به . كما أنها أيضا اهتمت بالأبعاد التى تتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان أو الفرد وربه . ويبين توزيع تكرار ورود أبعاد الفكر الإسلامى المختلفة غلبة تناول البرامج الدينية فى العينة للقضايا والموضوعات التى تنظم العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، سواء على المستوى الفردى ، أو المستوى المجتمعى . وهى نتيجة تتفق مع جوهر الإسلام كدين ودنيا معا ، وباعتباره دينا قد جاء لتنظيم الحياة على الأرض جنبا إلى جنب مع توحيد الله وعبادته عز وجل .

ورغم تنوع الأفكار التى اشتملت عليها هذه البرامج وتعدد محاورها وكثرة تقسيماتها ، فإن المدخل المستخدم فى تقديمها كان مدخلا نظريا – فى أغلب الأحيان – يتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو النموذج المثالى للسلوك الفردى والاجتماعى . وهو الأمر الذى جعله أقرب إلى دروس الوعظ والإرشاد ، وأكسبه جفافا فى المادة يصعب به أن تصل إلى متلقيها وتؤثر فيه .

أما الحالات التى لجأت إلى التناول التطبيقى لأفكارها ، فالقليل منها هو الذى استخدم المدخل الاجتماعى فى التحليل ، حيث كان الأكثر ورودا هو الاعتماد على المنظور التاريخى ، والرجوع إلى أحداثه وشخصياته كأطر مرجعية فى الاستدلال والتحليل .

إلا أنه تجدر الإشارة إلى تنوع وتعدد أساليب الاستدلال والتأثير المستخدمة فى عينة البرامج الدينية ، حيث لجأت – فى بعض الأحيان – إلى الاستدلال العقلى من استخدام المنطق والقياس والاستناد إلى حقائق العلم ، كما لجأت فى

أحيان أخرى إلى البرهان الاجتماعى الذى يستشهد بأمثلة من الواقع ومن التاريخ ، بالإضافة إلى استخدام الاستمالة العاطفية من ترهيب وترغيب .

ثالثا

من مقارنة الأفكار المطروحة فى برامج العينة مع ما تناوله مناخ الرأى فى الصحف المصرية المختلفة فى وقت الدراسة ، يمكن القول بوجود فجوة كبيرة ، أو حالة من الانفصال بين هذا المناخ وبين ما تقدمه البرامج الدينية من قضايا وموضوعات . وتوضح المؤشرات السابقة فى هذا المجال أن عملية الإعداد والتخطيط لموضوعات البرامج الدينية تتم بناء على تصورات نظرية ، أكثر منها كاستجابة للقضايا الملحة على الساحة الفكرية للمجتمع المصرى ، وإن كانت هناك بعض الاستثناءات لهذه القاعدة .

ولعل التقرير الثانى من هذا المشروع البحثى - والخاص بدراسة القائم بالاتصال - يلقى مزيدا من الضوء على كيفية صنع البرنامج الدينى فى التليفزيون المصرى ، والعوامل المحيطة به والمؤثرة على تخطيطه وتنفيذه .

المراجع والهوامش

١ – صالح ، ناهد وآخرون : *المؤشرات الاجتماعية للتنمية : مسح اجتماعي للأسرة المصرية* . القاهرة: المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية ، وأكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا ، ١٩٩٠ ، ص ٤٨٠ .

٢ – زايد ، أحمد : *المصرى المعاصر : مقارنة نظرية إمبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية* . القاهرة : المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٩٠ ، ص ١٠٧ .

٣ – حنفي ، حسن : الدين والتنمية في مصر . في سعد الدين إبراهيم (محرر) : *مصر في ربع قرن (٥٢ – ١٩٧٧)* . بيروت ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨١ ، ص ١٨٩ .

٤ – المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية : *المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري (١٩٥٢ – ١٩٨٠)* ، *(مجلد الإعلام)* . القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٦٥٣ و ص ٦٦١ .

٥ – المرجع السابق ، ص ص : ٦٦٠ – ٦٦٣ .

٦ – اتحاد الإذاعة والتليفزيون ، الأمانة العامة : *تقرير إنجازات اتحاد الإذاعة والتليفزيون (٨٤ – ١٩٨٥)* . القاهرة ، ديسمبر ١٩٨٥ ، ص ٢٢ – ٢٣ .

أيضا : البيومي ، عادل فهمي : *البرامج الدينية في التليفزيون المصري ، ودورها في التثقيف الديني للشباب* ، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير من كلية الإعلام ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ١٠٩ .

٧ – اتحاد الإذاعة والتليفزيون : *الكتاب السنوي (٩١ – ١٩٩٢)* . القاهرة ، مطابع الأهرام ، ١٩٩٣ ، ص ١١١ .

٨ – *International Encyclopaedia of Social Sciences.* New York Macmillan Co.,The Free Press. 1968, Vol. 3,p. 371.

٩ – صالح ، ناهد : *الصراع العربي الإسرائيلي كما تعكسه الصحافة الأجنبية خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣ – دراسة في تحليل المضمون* / تقرير غير منشور ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨١ . ص ص ١٧ – ٢٠ .

١٠ – اتحاد الإذاعة والتليفزيون : *الخطة الإعلامية العامة (٨٧ – ١٩٨٨)* . القاهرة ، جمهورية مصر العربية ، يونيو ١٩٨٧ ، ص١٢ . وأيضا : اتحاد الإذاعة والتليفزيون : *الخطة الإعلامية العامة (٩٠ – ١٩٩١)* . القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٤٣ .

١١ – اتحاد الإذاعة والتليفزيون ، الأمانة العامة ، إدارة الإحصاء : *التقرير الإحصائي السنوي (٨٧ – ١٩٨٨)* . القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٤٢ و ص ٤٩ .

الإسلام والقومية

فى ضوء التطورات الحاصلة فى بلدان الاتحاد السوفيتى السابق

زلمان ليفين*

يا أيها الزملاء الأعزاء ، نود فى مقالنا أن نتطرق إلى التفاعل بين الإسلام كدين ونظام اجتماعى وثقافة وسياسة معينة ، وبين القومية كأيديولوجية سياسية سائدة فى العالم المعاصر ، ذلك لأن خصائص هذا التفاعل تؤثر فى الأوضاع القائمة فى البلدان الإسلامية تأثيرا كبيرا ، حيث يتميز كل من الإسلام والقومية بالقدرة على توحيد الجماهير والتعبير عن المصلحة المشتركة لجماعة من الناس (الإسلام يعبر عن مصلحة الأمة الإسلامية ، أما القومية فتعبر عن مصلحة قومية معينة) . ويرى كل من الإسلام والقومية فى الغرب المسيحى (العدوانى بالنسبة لهما فى معظم الأحوال) مصدرا للشرّ كما يسعى كل منهما إلى مخاطبة قلوب وعقول الناس .

أما نقطة الخلاف الأساسية بينهما فهى أن دعاة الأمة الإسلامية يسعون إلى تحقيق وحدة المؤمنين وتلاحمهم بغض النظر عن انتماءاتهم القومية والعرقية ، حين يرى أصحاب الفكر القومى مصلحة الجماعة القومية فوق كل شىء ، دون أن يولوا اهتماما خاصا للديانات التى يعتنقها أبناء تلك القومية . ففى الوقت الذى يعتبر فيه الإسلاميون (بما فيهم من يطلق عليهم الإسلاميون القوميون) تطبيق

* أستاذ ، معهد الاستشراق ، موسكو ، متخصص بقضايا الفكر الاجتماعى وتطوره فى العالم العربى .

القيم الإسلامية هدفا أوليا ونهائيا لهم ، لا يرى أصحاب الفكر القومى فى تلك القيم إلا وسيلة لتحقيق الأغراض القومية ، وفى بعض الأحيان يستغلون تلك القيم كشكل للتعبير عن الفكرة القومية .

وفيما يتعلق بالهدف الذى يصبو إليه الإسلام على الساحة الاجتماعية فهو تكوين الأمة ، أى جماعة من الناس المتساوين أمام الله ، والمسترشدين بالشريعة المنزلة من الله ، والتى يلتقى فيها الأصل السماوى مع الجانب الدنيوى . أما الهدف الاجتماعى لأصحاب الفكر القومى فهو بناء مجتمع مدنى ، أى مجتمع يتكون من الأفراد الأحرار الذين يضبطون وينظمون وجودهم على أساس الضوابط التى وضعوها لأنفسهم ، مما يفترض سيادة الشعب وليس سيادة الله .

كان الإسلام فيما مضى عاملا يلهم نضالات القوى الوطنية ، وكانت الحركات الوطنية المستلهمة بالإسلام تهدف إلى حماية نمط الحياة التقليدى . أما النزعة القومية التى نجمت عن التحولات المترتبة على انخراط بلدان الشرق فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى فتهدف إلى شىء آخر ، وهو بناء دولة حديثة ومجتمع عصرى . فالقوميون كالعادة أنصارالديمقراطية من طراز غربى ، أما الإسلاميون فهم الذين يعملون جاهدين على تطبيق الأحكام الإسلامية فى الساحة الاجتماعية والسياسية ، ويلتزمون بالشريعة الإسلامية .

تلك الفوارق الجوهرية المذكورة آنفا والقائمة بين الإسلام والقومية تؤدى فى بعض الأحوال إلى المجابهة المباشرة والظاهرة بينهما ، والمتجلية فى التعارض الواضح بين الأمة الإسلامية والوحدة القومية ، أو فى التعارض بين الروح الجماعية والروح الفردية . ولكن تلك الفوارق لا تعترض فى الأحوال الأخرى على إقامة التعاون الوثيق بينهما ، رغم أنه قد يبدو غريبا للوهلة الأولى .

فإن جميع القوميين بلا استثناء تقريبا يستغلون العامل الإسلامى لتحقيق

أهدافهم ، وذلك لأنه يستحيل تنفيذ أى برنامج قومى دون مشاركة الجماهير فيه .
فالإسلام يشكل أساسا لعقيدة الجماهير ووعيها ، كما يشكل جزءا لتراثها الحضارى والثقافى وتقاليدها القومية ، وذلك بالرغم من أن عملية التجديد والتحديث والتدويل للحاجات وللاستهلاك ، وكذلك ازدياد حدة التنقلات السكانية ، تخرّب أسس النظام الاجتماعى التقليدى القائم على انتماء الناس إلى جماعات ثابتة ، والذى تحل محله أسس التضامن الاجتماعى والأصول والقيم والعادات للمجتمع الصناعى الحديث . ولذلك فإن الأفكار القومية ، وهى علمانية فى أصلها ، لا تستطيع أن تستوعبها إلاّ فئة ضيقة من الناس الذين تلقوا التعليم الحديث ، والذين تُعتبر النزعة القومية بالنسبة لهم اتجاها رئيسيا بل وحيدا فى بعض الأحوال لسلوكهم الاجتماعى والسياسى . أما بالنسبة للوعى الجماهيرى فلا تعنى الأحكام القومية المعبر عنها بالمصطلحات السياسية العلمانية شيئا كثيرا ، حيث يعتبر ذلك الوعى النزعة القومية أساسا فكريا لمحاربة "الغرباء" المتمثلين قبل كل شىء فى أصحاب الديانات الأخرى ، وبالتالى فيصبح الفكر القومى (وهو علمانى فى أصله) مقبولا للجماهير فى أغلب الأحيان ، إذا كان يرتدى شكلا إسلاميا .
ولهذا ، رغم أن الكثيرين يخشون من احتمال تولى الإسلاميين السلطة فى بعض البلدان ، الأمر الذى قد يكون – فى رأيهم – حاجزا يعرقل تقدم تلك البلدان ، فإن القوميين ، حتى وإن كانت آراؤهم علمانية تماما ، مضطرون إلى أن يتوجهوا إلى الإسلام باعتباره عنصرا هاما وجزءا لا يتجزأ للهوية والثقافة القوميتين ، وأن يستخدموا أحيانا السلوكيات والرموز الإسلامية لتحريك الجماهير وجذبها إلى النشاط الاجتماعى والسياسى . وبتعبير آخر فإن النزعة القومية من خلال لجوئها للإسلام تسعى لتحقيق أهدافها العلمانية الصرفة .

إن التراث الحضارى القومى بما فيه الدين (وبأشكاله الأكثر عتاقة أحيانا)

يصبح الآن فى البلدان الإسلامية موضعا للاهتمام الزائد ، ومفخرة قومية ، ومصدرا للتفكير حول طرق وأساليب جديدة لحل المشاكل القومية والاجتماعية ، وذلك لأن أبناء بلدان الشرق أصبحوا يفقدون الثقة فى قدرة الغرب على الوصول لطريقة فعالة للتجديد والتحديث ، تتناسب مع ظروف الحياة والخصائص النفسانية للشعوب الإسلامية .

أما الإسلاميون فرغم اتفاقهم حول أسس الإيمان فهم يختلفون فيما بينهم من حيث الموقف من القومية . فالبعض منهم الذى يمكن أن نطلق عليه : المتطرفون ، يرفضها رفضا كاملا . أما الآخرون الذين يطلق عليهم : القوميون الإسلاميون فيميلون إلى الوفاق أو الحل الوسط مع أصحاب الفكر القومى ، حيث يعتبرون أنه من الجائز إنشاء "دار الإسلام" فى بلد واحد ، أو يكتفون بتحقيق "الوحدة الروحية" للمسلمين الموحدين بالقرآن فى إطار دولة من الدول القومية . ويتبين موقف المتطرفين بكل الوضوح فى قول أبى الأعلى المودودى : "إن مبدأنا الأول هو الانصياع لله لا العلمانية ، ومبدأنا الثانى هو أمة إسلامية عالمية لا المحدودية القومية ، والمبدأ الثالث هو السيادة لله والحكم للخليفة لا السيادة للشعب والحكم للجماهير" . وبما أن الفوز فى وقتنا الحالى هو للنفعية فيقوم كل طرف من الاثنين ، أى المتطرفون والقوميون الليبيراليون ، بالتنازلات فى وجه الطرف الآخر، حيث يمتلك الإسلام مرونة كبيرة ، والقدرة على التكيف بظروف المكان والزمان ، إذ أكد الأمير فيصل ، وهو يتحدث فى الهيئة العامة للأمم المتحدة ما يلى : "لقد بينت مبادئ الإسلام الثابتة وأسسه الأصيلة قدرتها على التكيف بالظروف المتغيرة للحياة العصرية بكل ما فيها من تعقدات اقتصادية ومستجدات علمية وتكنيكية نسبة للفرد الواحد والمجتمع على السواء" .

وأضف إلى ذلك أن البند الرابع من بيان الخرطوم الصادر عن المؤتمر

الشعبى العربى الإسلامى ، الذى تتميز مواقفه بالتطرف ، والمنعقد فى عام ١٩٩١ يحتوى بين ما يحتوى عليه على الدعوة إلى إزالة الحواجز القائمة بين الحركات القومية والوطنية ، على شرط ألاّ تسود تلك الأخيرة الروح العصبية . لذلك يمكن القول أنه فى عالم الدول والسياسات القومية ، وفى ظل نهوض الحركات القومية والعرقية ، يميل التفاعل بين الإسلام والقومية لصالح القومية ، رغم كل الإنجازات التى حققتها الحركة الإسلامية .

إن أولوية المصالح القومية تتبين حتى فى آراء "القوميين الإسلاميين" الذين ينطلقون أصلا من أولوية القيم الإسلامية وليس القومية . فإنهم لا يعترفون بإمكانية وجود دار الإسلام فى بلد منفرد واحد فحسب (الأمر الذى يعنى تنازلا أمام القومية) ، بل ويعتبرون من الجائز كذلك إدارة دار الإسلام هذا من قبل المسلمين على أساس التشريع الذى وضعوه ، مما يشكل تنازلا عن القاعدة الأساسية التى بموجبها تعدّ الشريعة المنزلة من الله تشريعا وحيدا ونهائيا .

ها هى بعض السمات الأساسية التى يتميز بها التفاعل بين الإسلام والقومية . أما بالنسبة للتطورات الحاصلة فى سير ظهور الجمهوريات المستقلة فى المناطق الإسلامية للاتحاد السوفييتى المنهار ، فتدلّ السنن الفاعلة هنا على أنها هى نفس السنن سارية المفعول فى البلدان الإسلامية الأخرى ، بالرغم من أن الوضع القائم فى تلك الجمهوريات له خصائص معينة . تتجلى تلك الخصائص ، بالدرجة الأولى ، فى أن المسلمين فى البلدان المنضمة إلى رابطة الدول المستقلة قد نالوا الاستقلال بشكل سريع ومفاجئ إلى حد ما ، خلافا عن أبناء البلدان الإسلامية الأخرى الذين حصلوا على استقلالهم بعد نضال طويل من أجل التحرر الوطنى . كما أن تلك الخصائص تتجلى أيضا فى أن الوعى القومى فى بلدان الرابطة كان وقت نيلها للاستقلال فى مرحلة النشوء ، أما الإسلام فكان موجودا

فيها فى ظروف شبه سرية ؛ لأن الأيديولوچية الشيوعية الجامدة والمتجسدة فى طرازها السوڤيتى كانت تكبت كل شكل من أشكال الفكر الاجتماعى المختلفة عنها، فاستطاعت ، مثلا ، تحويل الإسلام من ضابط للحياة الاجتماعية والعلاقات العامة والعائلية إلى عنصر مقتصر على الحياة الشخصية لكل فرد ، ومخفى عن أنظار الناس الآخرين . ونتج عن ذلك ظهور جيلين أو ثلاثة أجيال من الناس الذين كانوا إما ملحدين أو ، على الأقل ، غير مهتمين إطلاقا بالقضايا الدينية ، مما ساعد – بقدر كبير– السلطة السوڤيتية السابقة على انتهاجها النهج الرامى إلى تكوين وحدة سكانية جديدة تحت اسم "الشعب السوڤيتى" لها ثقافتها الخاصة فى إطار التعددية القومية المعلنة رسميا . أما الأسس التقليدية التى كانت تنبنى عليها الوحدة القومية ، ومنها الأسس الدينية ، فقد اندثر معظمها بواسطة نظام التعليم السوڤيتى وأسس الحياة الاجتماعية والاقتصادية السوڤيتية التى كانت تهمل الاختلافات الدينية بين الناس .

والآن فى كل من الجمهوريات الإسلامية المنضمة إلى رابطة الدول المستقلة يجرى تحول من الأيديولوچية الشيوعية الأممية إلى أيديولوچية الدولة القومية ، المرتكزة على القومية السائدة بين القوميات القاطنة فيها وليس الإسلام ، وذلك بالرغم من أن الأسس الإسلامية تشكل فى معظم الأحيان قاعدة للثقافة والنفسية القوميتين . أما القومية وليس الإسلام فأصبحت شكلا يرتديه النضال ضد خطر ابتلاع الثقافة القومية من قبل ثقافة الغير (رغم أن هذا الخطر فى الكثير من الأحوال خطر وهمى) ، وبالذات الثقافة الروسية التى كانت سائدة فى الاتحاد السوڤيتى السابق ، كما أصبح الفكر القومى وليس الإسلام رمزا لحماية الهوية القومية والثقافية لتلك الجمهوريات . أما مكانة ودور الإسلام فى الأيديولوچيات القومية فيتوقف مباشرة على مدى التداخل والتشابك بين الإسلام والتقاليد

القومية ، كما يتوقف على التطورات السياسية الجارية فى كل جمهورية من الجمهوريات المذكورة .

إلا أن العامل الإسلامى قد اكتسب أهمية بالغة فى المراحل الأولى لتكوين الدولة المستقلة فى الجمهوريات الإسلامية السوفيتية السابقة ، فى الفترة ما بين ١٩٩٠ - ١٩٩١ حيث ازداد هناك الاهتمام الجماهيرى بتاريخ الإسلام والعادات والرموز الإسلامية إلخ ، ازديادا سريعا . ولكن هذا الاهتمام صار ينخفض بسرعة . وأكثر من ذلك ، فإنه ، على ما يبدو ، لم يؤد إلى ارتفاع مستوى تديّن الجماهير فى تلك الدول الجديدة ، وحتى فى تاجيكيستان وأوزبيكيستان ، وهما الجمهوريتان اللتان كان مستوى التدين فيهما يعدّ أكثر منه فى الجمهوريات الإسلامية السوفيتية الأخرى . فعلى حد قول (حضرة عمر حضر تكولى) إمام جامع مدينة عشقاباد (عاصمة جمهورية تركمانستان) إن "٩٩٪ من الشباب غير مكترثين بالدين والحزب الشيوعى والدولة ، أما الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين فيقتصرون على ممارسة العبادات الدينية والوثنية" . إذا ، فإن النهضة الحالية للتدين (الذى يعتبر تدينا مظهريا فى الغالب) ليست فى أصلها انبعاثا للإيمان الدينى قدر ما هى شكل من أشكال انطلاق الطاقة القومية ، وتغطية لتصارع المصالح الجماعية والمطامع الشخصية إلخ . والوعى السائد فى تلك الجمهوريات هو الوعى القومى ، وكون الإنسان كازاخيا أو تركمانيا أو كيرغيزيا أو أنغوشيا أو ششنيا يعنى بالنسبة له أكثر من كونه مسلما . هذه الملاحظة تنطبق خاصة على التتر . فيقول رئيس المركز الاجتماعى التترى : "أهم شىء بالنسبة لنا هو القومية التترية ثم الإسلام" . وتشاركه فى هذا الرأى (فوزية بايراموفا) التى كانت حينذاك (عام ١٩٩٠) قائدة لحزب "اتفاق" وهى تقول : "أولا القومية التترية ، ثم الإسلام ثم دولة تترية" .

وفى نفس الوقت يدل الواقع على أن أصحاب النزعة القومية ، حتى الذين تأثروا تأثرا كبيرا بالثقافة الروسية ، يعتبرون الإسلام جزءا لا يتجزأ من ثقافتهم القومية .

ويمكن أن نجد فى رابطة الدول المستقلة كل التيارات التى تكوّن الحركة الإسلامية ومنها الأصوليون المتطرفون ، وأنصار دولة الإسلام ، والقوميون الإسلاميون ، مثل حزب البعث الإسلامى فى تاجيكيستان الداعى إلى تطبيق أسس الشريعة الإسلامية فى هذه الجمهورية . إلاّ أن خصائص تاريخ الاتحاد السوفيتى السابق قد ترتب عليها ضعف الحركة الإسلامية ودورها الثانوى بالنسبة إلى القومية . وهذا ما اعترفت به صحيفة "الوحدة" لسان حال حزب البعث الإسلامى التى كتبت فى عام ١٩٩٢ تقول : "إن كافة الجماعات الإسلامية قد تحولت فى الأخير إلى حركات قومية . فعلى الأمة كى تهزم قوى الكفر الموحدة أن تنسى جميع الفوارق القومية والطائفية والأخرى الموجودة فيها" .

فيمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره استنتاجا بديهيا ، وهو أنه فى المستقبل القريب لن تحقق القومية العلمانية ولا التطرف الإسلامى نجاحا طويل الأمد فى الجمهوريات الإسلامية المنضمة إلى رابطة الدول المستقلة ، والاحتمال الوحيد لحدوث ذلك هو قيام نظام طغيانى متسلط فى أى منها .

المؤسسات المالية الإسلامية والسلطة السياسية فى مصر

ميشيل جالو*

يبدو أن ظاهرة المؤسسات المالية المسماة "بالإسلامية" تزداد اهتماما عند الباحثين والصحفيين وبعض أساتذة الجامعات . إلا أنه من الجدير بالذكر أن المناهج وزوايا الدراسات لهذه الظاهرة لاتزال محددة وضيقة ، فمعظم البحوث المتوافرة مقتصرة على نواحيها المالية والاقتصادية (اقتصاد التنمية ودراسات مقارنة بين النظامين الإسلامى والتقليدى) أو القانونية (كيفية إصدار قوانين جديدة خاصة بأعمال هذه المؤسسات والشركات الإسلامية) . وجدير بالذكر أيضا أن أصحاب تلك الدراسات غالبيتهم من بلدان إسلامية ، وبالذات باكستان والسعودية ومصر . أما الغرب فإذا وجد فيه شىء من الاهتمام بهذا الموضوع فهو غالبا فى العالم الإنجلو ساكسونى على مستوى جامعاته وبعض أوساط أعماله .

وصحيح أن وزن هذه المؤسسات والشركات ومعاملاتها من وجهة نظر إحصائية وكمية لم يزل ضئيلا فى بحر المعاملات المالية التقليدية ، إلا أنه إذا قيمت تلك التجارب من وجهة نظر مغازيها السياسية والاجتماعية سيبدو وزنها النسبى أكثر بكثير . وقد كان هذا الافتراض منطلق بحثنا الذى اهتم بموقف

* مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية .

المؤسسات المالية الإسلامية بجميع أنواعها - بنوكا أو شركات توظيف الأموال - فى الجهاز المصرفى والمالى المصرى وعلاقاتها مع السلطات النقدية والدولة بصفة أعم ، واستراتيچية هذه السلطات لإدارة تلك الظاهرة . ومن أهم نتائج البحث استمرار الدولة المصرية فى الرقابة الحذرة على معاملة وانتشار هذه المؤسسات التى تلوح بالشعار الإسلامى .

وقبل تقديم أى دليل على ذلك لعله من المفيد التذكير بخصوصياتها (على الأقل فى الدعاية إن لم يكن فى أعمالها الحقيقية) . فهى تعلن أنها لا تتعامل مع نظام سعر الفائدة الثابت المحدد سابقا . وإنما على أساس المشاركة فى الأرباح والخسائر . فتشارك المستثمر المقترض فى مشروعه ثم توزع جزءا من الأرباح على المودعين . وجدير بالذكر أن هذا النظام نفسه المسمى "بالإسلامى" ليس غائبا فى الغرب الرأسمالى ، حيث يوجد تحت مسميات مثل "رأس المال المخاطر" (Capital-venture) . إلا أنه فى دولة مثل مصر التى يؤكد دستورها منذ رئاسة أنور السادات أن الشريعة الإسلامية هى أساس التشريع يعتبر الشعار الإسلامى عند بعض المصارف تحديا لشرعية المؤسسات الأخرى ، وفى التحليل الأخير لشرعية الجهاز المالى ككل .

والذى يبحث - على سبيل المثال - فى ظروف تأسيس بنك فيصل الإسلامى المصرى سنة ١٩٧٧ (وهو الآن أضخم مصرف إسلامى فى مصر) يكتشف أن هذا التأسيس لم ينجح إلا لأسباب معينة هى :

١ - نفوذ وهيبة الأمير السعودى محمد فيصل ، وقدرة البنك على جذب الودائع ، وبالتحديد ودائع المهاجرين المصريين فى الخليج ، وهذا هو الذى حدث فعلا .

٢ - علاقات فيصل الوثيقة مع رواد الانفتاح من جهة ، والأوساط الأزهرية والإسلامية من جهة أخرى .

وكمثل ثان يمكننا ذكر بنك التمويل السعودى المصرى الذى أسسه عام ١٩٨٨ رجل الأعمال السعودى الشيخ صالح كامل ، وهو أيضا من الشخصيات البارزة فى عالم الأعمال ، وصاحب مجموعة البركة التى أنشأت شركات مالية إسلامية فى معظم أنحاء العالم (وأخيرتها فى بعض الجمهوريات المسلمة التابعة سابقا للاتحاد السوفيتى) . فخلافا لما حدث مع شركاته فى سائر البلدان لم يستطع صالح كامل إلا أن يشترى مصرفا مفلسا ، وهو بنك الهرم وأن يغير اسمه ومنهج أعماله .

ولكن أهم مثل فى هذا الصدد ربما يكون اعتراض السلطات النقدية المصرية على تقديم تصريح لبنك التقوى سنة ١٩٨٨ ، وكما أكدته جريدة الأهرام الاقتصادى مثلا كان مؤسسو هذا البنك ينتمون علنا إلى التيار الإسلامى ، ومنهم الداعية المشهور يوسف القرضاوى . فبعد هذا الرفض قرروا تأسيس البنك فى بلد أكثر أمانا وحيادا (وربما ربحا أيضا !) وهى جزر البهاما . إلا أنه يواصل حتى الآن دعايته ونشر تقاريره السنوية فى بعض الجرائد المصرية المعارضة ، مثل جريدة الشعب ، مما برر اتهام الحكومة المصرية له بتهريب ودائع المصريين إلى الجنات الضريبية بحجة كسب الجنة السماوية !

وجدير بالذكر أن السلطات النقدية المصرية ، ولو أنها فى منتهى التحفظ تجاه التجارب المالية الإسلامية التابعة للقطاع الخاص أو الأجنبى ، إلا أنها تحمست منذ بداية رئاسة مبارك لفتح "فروع للمعاملات الإسلامية" تابعة للبنوك التقليدية ، والرائد فى هذه التجربة بنك مصر ، وهو من أكبر بنوك القطاع العام ، وعدد فروعه الإسلامية المفتوحة حتى الآن أكثر من ٣٠ فرعا فى مختلف المحافظات . وطبعا ليست هذه المبادرة إلا اعترافا بنجاح الشعار الإسلامى فى المجال المالى والمصرفى . كما يؤكده إقبال المدخرين على هذه المؤسسات بصفة

عامة (خاصة كانت أو حكومية ، إسلامية أصلا أو فرعا) ، والازدياد المذهل فى نصيب الودائع "الإسلامية" من إجمالى ودائع الجهاز المصرفى .

ولكن ومهما كان حذر رقابة الدولة المصرية على هذه الظاهرة المالية الجديدة وانتشارها ، إلا أنه كان عليها (أى على الدولة والسلطات) أن تعلل من وجهة نظر دينية وجود مؤسسات إسلامية وتقليدية (يعنى لا إسلامية) جنبا إلى جنب وذلك للرد على الانتقادات من بعض العلماء ورجال المعارضة الإسلامية الموجهة إلى النظام التقليدى "الربوى" (فى لهجتهم) ، وكسبب ثان ومهم أيضا ، وهو الدفاع عن هذا النظام وشرعيته إزاء المنافسة الشديدة (الاقتصادية والأيديولوچية) من النظام الإسلامى .

فلهذين السببين أصدر مفتى الجمهورية عام ١٩٨٩ فتوى مهمة يعلل فيها على أسس فقهية نظام سعر الفائدة فى الودائع والقروض .

وتلخيصا لهذا التحليل يمكن القول أن الدولة المصرية وممثليها النقديين مثل البنك المركزى واعون بالصلة بين حركة المصارف الإسلامية و "الإسلام" السياسى (شرعيا كان أم لا) ، وأوضح دليل على ذلك المناقشات التى تمت فى مجلس الشعب ، واتهم بعض النواب خلالها هذه المؤسسات بتمويل الإرهاب وتهريب الودائع القومية .

ومن أهم وأخطر هذه الجلسات البرلمانية تلك التى تناولت مسألة الشركات المسماة بـ "*شركات توظيف الأموال الإسلامية*" . واختصارا لهذا الموضوع المتسع سنكتفى بالقول بأن هذه الشركات أنشئت فى أول الثمانينيات واستطاعت – بعيدا عن أى قانون – أن تكسب ثقة قطاع كبير من المدخرين المصريين ، بناء على شعاراتها الإسلامية العلنية . وإن ابتدأت الصحف الحكومية حملة اتهامات واسعة النطاق ضد هذه الشركات سنوات ١٩٨٧ و ١٩٨٨ وكانت هذه حملة مفاجئة .

ذلك أن الشركات كانت تستعمل هذه الصحف منذ سبع سنين أو أكثر لدعايتها وإعلاناتها مع تأييد رسمي من بعض الوزراء والمحافظين . ومعنى أن الشركات نجحت في اختراق مؤسسات كثيرة من المجتمع السياسي والمدني (منها الصحف) اعتمادا على أموالها الضخمة . ولا شك أن عددا كبيرا من الشركات قد استثمرت ودائع في مشاريع مضرة "بالاستقرار الاقتصادي والأمن القومي" - كما جاء في الاتهامات - مثل مضاربات في الأسواق الدولية أو تجارة المخدرات .

وختاما لهذه المناقشة نلاحظ أن المصارف الإسلامية في مصر في موقف ليس سهلا ولا مريحا ، بمعنى أنها مضطرة لنوعين من الرسائل الدعائية :

الأولى موجهة إلى العملاء المودعين والمستثمرين والتي تؤكد ميزاتها الدينية سواء كانت حساباتها الاستثمارية أو أساليبها في التمويل (مرابحة ، مشاركة ، مضاربة) أو إدارتها صندوقا للزكاة (في بنك فيصل مثلا) ، أو توظيفها لفقهاء ذوي سمعة يراقبون معاملاتها وشرعيتها .

والثانية موجهة إلى السلطة السياسية والنقدية ، والتي تهدف إلى التخفيف من أهمية الشعار الإسلامي ، والتأكيد على المنافع الاجتماعية والاقتصادية لمعاملاتها فقط ، مثل توفير فرص عمل جديدة للشباب ، أو إنشاء مشاريع تخص قطاعات أولية في الاقتصاد السياسي للدولة مثل "الأمن الغذائي" أو الإسكان .

المراجع

محمود عبد الفضيل ، التوظيف السياسى لشركات توظيف الأموال ، الأهرام الاقتصادى ١٩٨٨/٧/١٨.

محمد الفنجرى ، نحو اقتصاد إسلامى ، القاهرة ، شركة أعكاف للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

أحمد النجار ، منهج الصحوة الإسلامية : بنوك بلا فوائد ، القاهرة ، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، ١٩٧٦ .

C. H. Moore, Islamic banks and competitive politics in the Arab world and Turkey, Middle East Journal, Vol. 44, No. 2, 1990.

R. Springborg, Mubarak's Egypt, Boulder, Westview Press, USA, 1989.

مضابط جلسات مجلس الشعب .

التقارير السنوية للبنوك .

مضبطة المحور الثانى

تحرير

عبدالسلام نوير

الجلسة الثالثة : الإسلام وقضايا الواقع الاجتماعى

رئيس الجلسة : الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

- قد كرمنى المركز القومى أن دعانى للقيام برئاسة هذه الجلسة .

تنقلنا هذه الجلسة عما ساد جلستى الأمس من حديث نظرى إلى حد كبير يتناول القيم والأسس والمبادئ إلى أرض الواقع .

الورقة الأولى تتناول فترة زمنية محددة من تاريخ مصر المعاصر بعد الحملة الفرنسية ، وهى بدء مرحلة التنوير فى مصر . وكلمة تنوير هذه استعرناها من التنوير الفرنسى ، وهذه مسألة مثيرة للجدل ... هل كان هناك تنوير مصرى مثلما كان هناك تنوير فرنسى قبل الحملة الفرنسية . هذه الورقة تقدمها الدكتورة علا مصطفى .

الورقة الثانية هى قراءة فى فكر مفكر مصرى يجمع بين الفكر الدينى والعمل النقابى هو المفكر جمال البنا وتقدمها الأستاذة إليزابيث لونجناس .

الورقة الثالثة وهى تقوم على دراسة ميدانية من أعمال المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وقامت بها الدكتورة نجوى الفوال .

سوف نعطى المتحدث عشرين دقيقة ، ثم أربعين دقيقة نخصصها للمناقشات ، وأخيرا يتاح للمتحدث خمس دقائق للتعقيب .

فلتتفضل الدكتورة علا بعرض ورقتها .

الدكتورة علا مصطفى

التنوير والمرأة : بعض القضايا الاجتماعية . عرضت الورقة لموضوع التنوير فى مصر ورؤيته للمرأة ، حيث أوضحت الإسهامات الرائدة لكل من رفاعة الطهطاوى وقاسم أمين لتحرير المرأة ، وتقرير مساواتها بالرجل ، وحقها فى التعليم والعمل ، والزواج عن حب واختيار . وهى إسهامات أكدا فيها على الالتزام بالإطار الشرعى الإسلامى . ثم تناولت بعض منتقدى هذين الرائدين بالمناقشة والتفنيد ، مؤكدة أن وضع المرأة حاليا ، والدعوات المثارة لمطالبتها بالعودة للمنزل إنما تمثل تراجعا عن هذه الإسهامات الرائدة .

الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

شكرا للدكتورة علا على هذه الورقة الممتعة والتلخيص الجيد ، حيث إنها مليئة بالمعلومات ، لكن يظل السؤال الذى طرحته فى البداية عما إذا كان لدينا فى مصر تنوير مشابه لما كان فى فرنسا ، تلك الحركة التى أرساها وحفرها مجموعة من المفكرين ولا سيما جماعة السان سيمونيين ، ولاسيما أن أفكار سان سيمون قد مثلت مؤثرا قويا على أفكار ماركس وغيره من مفكرى الغرب الكبار . عموما فقد أشارت الورقة لبعض من آثار التنوير الناتج عن الحملة الفرنسية ، أهمها المجمع العلمى المصرى ، الذى أشرف بعضويته ، وكتاب وصف مصر .

كان من المفروض أن تعطينا الدكتورة علا ملخصا باللغة الفرنسية ؛ لأن أحد أعضاء الوفد الروسى لا يجيد العربية .

الدكتور ماكسيمنيكو

يشير بإمكانية المواصلة مباشرة .

الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

الورقة الثانية تقدمها الأستاذة لونجناس ، وهى قراءة فى فكر جمال البنا .

الأستاذة أليزابيث لونجناس

"بين النقابية والإسلامية" عقب شكرها للمركز القومى لإتاحته الفرصة لها للحديث فى هذا الموضوع ، تناولت الأستاذة لونجناس موضوع العمل النقابى الإسلامى من خلال كتابات المفكر النقابى الإسلامى جمال البنا ، والذى يؤكد على أصالة التنظيمات النقابية فى الخبرة الإسلامية ، من خلال الطوائف الحرفية ، وأن الإسلام يدافع عن العاملين انطلاقا من مثال العدالة الإسلامى . هذا مع مقارنة أجرتها مع العمل النقابى المسيحى ، مؤكدة على وجود بعض جوانب التشابه انطلاقا من الأساس الدينى فى الحالتين ، ثم عرضت لنقد الحركة النقابية فى مصر .

وقدمت الأستاذة لونجناس عرضا موجزا لورقتها باللغة الفرنسية .

الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

شكرا ، طبعا أود أن أشير إلى أن الورقة قد كتبت بدرجة عالية من القدرة على التحليل ، وهى تتحدث عن المجتمع الإسلامى – وليس عن الإسلام كما كنا نتحدث أمس .

وهى تثير العديد من الملاحظات ، لعل منها بالنسبة إلى قولها إن المجتمع الإسلامى قد عرف التنظيمات المهنية ، وأن الدولة قد تقبلتها وعملت معها ، إلا أن

هذا يثير التساؤل حول التفرقة بين النقابة كما ظهرت فى الخبرة الأوربية ، وبين التجمعات الحرفية التى عرفتها الخبرة الإسلامية .

هناك كذلك نقطة هامة أشارت إليها ، وهى أن العمل النقابى الإسلامى لا يتعارض مع السماح بوجود عمل نقابى للأقليات . ولكن فى هذا الصدد ما هو الوضع فى بلد مثل مصر ؟ ربما قصد جمال البنا الوضع فى الدولة الإسلامية حيث المجتمع الدينى ، فماذا عن مصر حيث المجتمع ، لا أقول العلمانى ، ولكن المدنى ، وفى ظل دولة تحرم قيام الأحزاب السياسية على أساس دينى .

هناك إشكاليات كثيرة تستحق المناقشة . والآن أنتقل إلى الواقع المادى المحسوس ، وهى دراسة قامت بها ميدانيا الدكتورة نجوى الفوال وزملاؤها من خلال المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

الدكتورة نجوى الفوال

"دور الإعلام فى تشكيل الثقافة الدينية" . عقب شكرها للجنة المنظمة على عقد هذه الندوة التى تعد حوارا بين الحضارات ، وتقديمها التحية للدكتور أبو زيد رئيس الجلسة ، أشارت الدكتورة نجوى الفوال إلى دور الإعلام فى تشكيل الثقافة الدينية من خلال عرض لبعض نتائج بحث "البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى ، وكان أهمها هو الاهتمام الضئيل الذى تحظى به هذه البرامج فى خريطة البث ، مع الإشارة لعدم تجاوبها مع المشكلات المثارة اجتماعيا أثناء بثها .

الاستاذ الدكتور احمد أبو زيد

شكرا لهذا العرض الجيد ، الذى لم يلتزم بالوقت ، لتلك الدراسة التقويمية لدور الإعلام فى صياغة الثقافة الدينية .

ربما الجانب الآخر لهذه القضية هو الذى غطيناه فى بحثنا عن رؤى العالم ، وهو المتعلق بكيفية تلقى الناس لهذه البرامج وتأثيرها عليهم ، فى كثير من الأحيان التليفزيون يظل مفتوحا والشيخ بيتكلم لكن لا توجد استجابة على الإطلاق ، يمكن الخطأ كان فى طبيعة هذه البرامج ذاتها . يعنى كما أشارت الدكتورة نجوى الفوال أن معظمها برامج مصورة فى الاستوديو عبارة عن حديث وما إلى ذلك مما يثير الملل ... وقد وجدنا بالفعل أن البرامج التى تحظى بالمتابعة هى التى توافقها بعض الصور المتحركة أو القصص الدينى ، وهى أمور ربما تثير النقاش ... أمامنا نصف ساعة .

الاستاذة الدكتورة سهير لطفى

شكرا للرئاسة ، وشكرا لمقدمى الأوراق ، فقد تعلمت الكثير من هذه الجلسة المتسمة بالحيوية ، وإن كان لى بعض الاستفسارات ، ومن الممكن تصححوا لى إذا أخطأت .

بالنسبة للورقة الأولى التى قدمتها الدكتورة علا مصطفى ، فبحكم كونى امرأة ، وبحكم اهتماماتي وعملي فى موضوع المرأة ، أتفق مع الدكتورة علا فى إقرارها بتميز حركة التنوير فى مصر على يد الطهطاوى وقاسم أمين ، ولكن إشكالية وضع المرأة الحقيقي يتجسد فى أنها دائما تابع ... سواء لحركة تنوير ، أو حركة اجتماعية أو ثورة سياسية ، وينتهى اهتمام المرأة بانتهاء الحركة التى كانت أساس أو محور أو حركة تنوير المرأة . فالمرأة مازالت موضوعا لرجال الفكر والثقافة ، وليست الحركة نابعة من داخل المرأة ذاتها فيفرض عليها من بنى فوقية طبقا للمعيار الذى ينظر منه للمرأة ، وأهم مثل يتجسد فى الحركة السياسية للمرأة فى ١٩١٩ ، وانتفاضة المرأة للاستجابة لها ، ثم انحسارها فى الصالونات دون مواصلة التركيز على الاهتمام الحقيقى للمرأة المصرية فى الفئات المختلفة

المتنوعة . فمكتسبات المرأة قد جاءت بقرارات فوقية وليس بحركة ذاتية نابعة من المرأة .

أما ورقة الأستاذة أليزابيث ، فهي ورقة متميزة جدا ، ولي عليها ملاحظات ، فالعمل النقابي ليس أساسه الفكر الديني ، ولكن مجاله الأساسي هو العمل والمهنة والبعد السياسي ، الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي ، ليس معيارا في العمل النقابي ، أما حديث جمال البنا في هذا الصدد فيتسم بالتقليدية ، حيث اقتصر على الرعاية الاجتماعية أو الرفاهية الاجتماعية ، ولم يتطرق إلى ما هو جديد في العمل النقابي الذي يخص المهنة . ولذلك أعتقد أنه كانت هناك حالة هروب من أن يقال : ما هو المانع أن يكون هناك عمل نقابي مسيحي . فالعمل النقابي يجب أن يركز على طبيعة المهنة وحقوق العمال ورعايتهم ، تبعا لاختلاف كل مهنة ، أما الحديث عن دور الدين في هذا الصدد فيجعلني أقول إنني هكذا ألوى عنق الفكر النقابي ليخدم الإسلام السياسي من أجل الوصول للحكم بقوله أنا موجود في الساحة وقادر على حل كل المشكلات ، ولكنه لم يتجه لحل مشكلات العمل النقابي ، ولو فعل لكان عمله من خلال الفكر الإسلامي صحيحا ، ولكنه استخدم مفاهيم واسعة وغير محددة ، مثل مفهوم العدالة الاجتماعية الغامض ، والذي يصلح للتطبيق على أي مستوى وفي أي مؤسسة .

ورقة الدكتورة نجوى الفوال ، أنا أؤيدها في كل ما قالت ، وأرى أن هذه النتائج يفسرها عدم وجود سياسة تجمع بين الإعلام وعملية التنشئة الدينية في التعليم ، وأن المعالجة الإعلامية لا تقوم على أساس علمي حقيقي ، وإنما اجتهادات فردية تختلف من فرد لآخر ، فضلا عن عدم الاتفاق على الهدف المرجو منها .

عبد السلام نوير

ملاحظاتى على الورقة الأولى للدكتورة علا مصطفى . فعند الحديث عن منتقدى رواد التنوير تركز الحديث على جانب واحد من الانتقادات ، وهو الذى رأى أن الرواد لم يعطوا المرأة الحقوق الكافية ، بينما ثمة انتقادات كثيرة على الجانب الآخر رأت أنهم قد تجاوزوا القدر حتى لو كانت هذه النغمة قد تبدو لنا نغمة نشازا ، لكن من المهم أن نوردها ، ولاسيما أنها تأتى من أصوات نجلها فى أوساط أخرى ، فعلى سبيل المثال نجد فى كتابات بعض ممثلى التيارات الدينية ، بل والمؤسسة الدينية الرسمية من ينتقدون هذه الإسهامات على أساس أنها مثلت خروجا أو إعجابا مبالغا فيه بالغرب ، والبعض الأكثر تطرفا يرى أنها تنفيذ لمؤامرة . لا أتفق ولا أختلف ، ولكن هذا موجود وكان من المهم إبرازه .

لا يختلف الكثيرون منا حول قيمة العقاد الفكرية ، ونجد له الكثير من الكتابات التى تنتقد الإسهامات التى قدمها رواد التنوير حول المساواة بين المرأة والرجل .

أشارت الدكتورة علا إلى مسألة تولى النساء الحكم التى أشار إليها قاسم أمين ، فهذه المسألة خلافية فى الفكر الإسلامى ، ويجب أن نعترف بذلك ، فهل من حق المرأة أن تتولى كل المناصب ، شأن الرجل ، واقع الأمر أن الفكر الأكثر استنارة يرى من حقها أن تتولى الكثير من المناصب ، لكنه يقف عند منصب القضاء ، وعند منصب الإمامة أو الرئاسة ، استنادا للفوارق الجسمانية والعوارض النفسية والاختلاف فى الأهواء ، وما ورد أيضا فى القرآن بشأن شهادة المرأة التى تعادل نصف شهادة الرجل .

كذلك ، حينما نتناول بعض المفاهيم فى فكر رواد التنوير فإننى أخشى من إسقاط المفاهيم الشائعة فى عصرنا الحالى على المفهوم الذى كان يستخدمه أحد

رواد التنوير ، ومثال ذلك مفهوم السفور . فالشائع أن قاسم أمين قد دعا إلى سفور المرأة ، فينصرف الفهم إلى سفور المرأة على النحو الحالى حيث ترتدى المرأة ما تشاء وكما تهوى ، بينما كان ما دعا إليه قاسم أمين هو أن تكشف المرأة عن وجهها فقط ؛ لأن هذا كان يمثل ثورة فى عهده ، وينطبق هذا أيضا على مفهوم الحب قبل الزواج وغيره من المفاهيم .

أما عن ورقة الأستاذة لونجناس فإننى أرى إسهام جمال البنا فى توصيف النقابات المهنية ليس توصيفا فى فراغ ، ولكنه توصيف لواقع فعلى ، ذلك أن المجتمع المصرى قد أفاق على إسلاموية العديد من النقابات المهنية ، ويبدو إسهام جمال البنا هو وضع إطار نظرى لواقع موجود بالفعل ، وليس تمهيدا أو تبشيرا بولوج الإسلاميين لمجال لم يدخلوه من قبل ، وإلا كان من الأجدى الالتفات للنقابات العمالية ، ولا سيما فى ظل ظرف خاص يعيشه المجتمع المصرى ، وهو الخصخصة ، واحتمالات التخلى عن العمال ، وربما الحركة العمالية بشكل أشمل ، وليس النقابات فحسب .

الدكتور أحمد وهدان

أشارت الدكتورة علا إلى أن واقعة تظاهر بعض النسوة فى أثناء الحملة الفرنسية تعد بداية التاريخ للحركة النسائية فى مصر ، والطريف أن المظاهرة كانت للمطالبة بإنشاء حمامات لهن . والواقع أن حركة التنوير تسبق ذلك بكثير . حتى لو صح ما ذكرته الدكتورة علا أنه لا توجد حوادث أخرى تسبق هذه الحادثة ... هل مطالبة بعض النساء بإنشاء حمام تعد بداية لحركة التنوير . أنا أدعى أن حركة التنوير النسائية تمتد إلى الدولة الإسلامية الأولى ، ومثال ذلك خطبة عمر بن الخطاب أمير المؤمنين التى دعا فيها إلى عدم المغالاة فى المهور ، وفى نهاية

الخطبة وقفت امرأة وقالت "أيعطينا الله ويمنع عمر ؟" فقال : "أصابت المرأة وأخطأ عمر" فمناداة المرأة بحقها الذى أعطاها الله إياه تعد تبشيرا بحركة تنوير نسائية ، وليس المطالبة بإنشاء حمام خاص .

ونحن فى إطار ندوة تتحدث عن العالم الإسلامى فى المتغيرات الدولية كان بودى أن تعطى الورقة عمقا أكبر لحقوق المرأة التى نعتبرها أسس تنوير المرأة .

-حقوق المرأة فى الإسلام - حضرتك قلت بشكل عابر إنه سوى المرأة بالرجل وأعطاها الحق فى الثروة والمال والتصرف فيهما ... الإسلام أعطاها حقوقا أكبر من ذلك -فى الميراث وفى التعليم وفى العمل والشهادة أمام المحاكم وطلب وحق الخلع ، أى أن تعطى المرأة فدية لزوجها ليطلقها .

بالنسبة لورقة الدكتورة نجوى الفوال ، كان بودى إن حضرتك تصنفى القائمين بعملية الاتصال ، أنا ماكنتش عارف دول مين ولأى جهات بينتموا لأنه حدث فى الفترة الأخيرة أنه حصل اختراق لبعض الجهات للإعلام الدينى فى مصر ، الأمر الذى أحدث بلبلة فى الأفكار وخاصة بعد انتشار حوادث الإرهاب. وحدث أن بعض الرسائل التى تنقل الإعلام الدينى فى مصر متعارضة نتيجة للانتماءات المختلفة للقائمين بالاتصال . وشكرا .

الدكتور مالشنكو

- ماذا عن البرامج الدينية فى دول أخرى مثل السعودية وغيرها ؟ وكيف يقيم المشاهد هذه البرامج الداخلية والتى تأتى من الخارج ؟ .

الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

والآن جاء وقت التعقيب

الدكتورة علا مصطفى

لى تعليق على ورقة الأستاذة أليزابيث ، أنا لا أرى أن هناك عملا نقابيا إسلاميا ، وأن العمل النقابى كان من خلال المجتمع المدنى ، حتى لو أخذ الصبغة الإسلامية فهو من خلال المجتمع المدنى . من ناحية ثانية ، لماذا قارنت بين العمل النقابى الإسلامى والعمل النقابى المسيحى ؟ لماذا لم تعملى مقارنة بالعمل النقابى العام .

وبالنسبة للدكتورة نجوى هى لم تعرّف هذه البرامج الدينية ، هل هى مجرد الأحاديث ؟ وممكن تدخل فيها الدراما الدينية مثل الأفلام والمسلسلات وهى أكثر تأثيرا فى تشكيل الثقافة الدينية من الشكل المباشر . أيضا هى استبعدت فترة رمضان رغم أننا بنأخذ جرعة مكثفة ونكون مهيئين وممكن تكون الجرعة كافية للسنة كلها .

الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد

هى ذكرت ذلك فى ورقتها وهى صح من الناحية المنهجية .

الدكتورة علا مصطفى

الدكتورة سهير لطفى تشير إلى أن المرأة كانت دوما تابعا ، وأنا أتساءل : وهل الرجل ليس تابعا ؟ يعنى لا توجد استقلالية تامة للرجل لكى نقول إن فيه استقلالية تامة للمرأة . وكيف كانت الحركات تنبع من المرأة وهى متخلفة ومتدنية .

كذلك تقول الدكتورة سهير لطفى إن الرعاية الاجتماعية هى الغالبة حاليا على عمل المرأة . وأنا أقول : ولم لا ؟ فهى من أدوار المرأة ، وعندما تقوم بها فى المجال الاجتماعى تكون أكثر تأثيرا . وهى حركة إيجابية ولاسيما أن المجتمع المدنى يطالب بها .

بالنسبة لعبد السلام ، بالطبع هناك الذين يقولون إن هؤلاء الرواد تجاوزوا ، لكن أنا أخذت الذين نظروا لهؤلاء الرواد نظرة أكثر من ذلك . وطبعا حضرتك ذكرت العقاد ولأجل موقفه من المرأة لكنه تال لفترة التنوير . وبالنسبة للمرأة والحكم فهو لم يذكر أنها يجب أن تتولى الحكم ، لكنه يذكر شيئا واقعا حدث فى التاريخ الإسلامى والغربى .

الدكتور أحمد وهدان

مفيش رأى قاطع فى الإسلام يمنع المرأة من تولى الحكم والقضاء .

عبدالسلام نوير

لكن معظم الفقه يحول بينها وبين تولى المنصبين .

الدكتورة علا مصطفى

وبالنسبة لمفهوم الحب والطهطاوى بيقول "ومن أحسن الإحسان إلى البنات تزويجهن إلى من هوينه وأحببنه" لم أقل أنا ذلك ، وإنما هذه عبارته هو ، وكذلك الأمر بالنسبة لقاسم أمين .

وبالنسبة للدكتور أحمد وهدان أنا قلت إن الإسلام أعطى المرأة كل حقوقها وجعلها مسئولة ... أعطاها مسئولية الحساب والعقاب ... ولايتعارض هذا مع أننا عشنا فترة تدنى وانحطاط ، ثم جاء فكر جديد يطالب بالعودة لمبادئ الإسلام . وأنا ذكرت حق التطليق الذى نص عليه الطهطاوى فى وثيقة زواجه .

الدكتور أحمد أبو زيد

يعنى هو بالنسبة للحب الرومانسى طبعا الطهطاوى مش ممكن يكون نادى بيه ، لكن احنا عندنا حساسية من أن كل شىء مرتبط بالتنوير يبقى جاى من الغرب ،

بينما لو رجع الطهطاوى أو قاسم أمين كانوا وجدوا هذا فى الأصول الإسلامية وهم رجعوا فعلا . نحن عندنا حساسية من كل حاجة تيجى من الغرب .

نعطى الكلمة الآن للأستاذة لونجناس .

الأستاذة اليزابيث لونجناس

بالنسبة لعبد السلام نوير . الأستاذ جمال البنا أخو حسن البنا ، وهو رجل كبير السن ٧٠ سنة . وبدأ الكتابة عن النقابية الإسلامية من زمان ، والكتاب الذى درسته هنا سنة ١٩٨١ يعنى قبل التطورات التى حصلت فى النقابات المهنية فى مصر ونشاط الإسلاميين فيها . وكتب كتابا حديثا نسبيا عن النقابات المهنية من سنتين أو ثلاث ، كما كتب عن النقابات العمالية كذلك .

أما ملاحظة الدكتورة سهير لطفى أنا فهمت من كلامك أن جمال البنا يوظف الإسلام لأهداف سياسية ، ولا يهتم بالعمل النقابى فى حد ذاته ، وأن العمل النقابى أساسه المهنة وليس الدين ، وبالتالى هو هدف سياسى ... طبعا هذا تحليل ممكن ، لكن الملاحظة الأولى لعبد السلام تعطى جزءا من الجواب ... وأنه حتى لو كان هناك استثمار للدين لأسباب سياسية فإن الأساس الأولى لبحثى هو أن نأخذ كلامهم بجدية ونتساءل عن المنطق الضمنى للحديث الإسلامى . وبرهان موقفى أن مقدمة كتاب جمال البنا تتضمن انتقاد الفكر الإسلامى من حيث ضرورة التاكيد على قيمة العمل ... واضح أنه تفكير ليس مجرد استثمار للدين .

أما عن القول بأنه ليس هناك عمل نقابى إسلامى فى حد ذاته ، وأنه بالمجتمع المدنى هذا صحيح إلى حد كبير ... وإذا نظرنا لوضع النقابات المهنية فى مصر سنعود لملحوظة الدكتورة سهير لطفى ، لكن حديث جمال البنا عن النقابات الإسلامية جديد نسبيا ، كما أن هناك نقابات إسلامية مستقلة بالمعنى الصحيح فى مصر ، لكن تنظيم دولى موجود وتنظيمات نقابية مستقلة فى بعض البلدان

مثل باكستان وبنجلاديش والسودان والمغرب ، والأخير هو الوحيد الذى فيه تعددية نقابية . على كل حال فيه نقابات إسلامية . أما عن المقارنة بالنقابات المسيحية ، فقد كانت المقارنة على الأساس النظرى والتاريخى بالأساس . أما عن غياب المقارنة بالنقابة العامة فقد كان المبرر هو معيار التأسيس على فكر دينى كمعيار مشترك لاكتشاف ما إذا كانت هناك أشياء مختلفة لمعرفة أثر الظروف التاريخية والسياسية .

الدكتورة نجوى الفوال

بالنسبة لحديث الدكتور أحمد أبو زيد عن رؤى العالم فهناك بالفعل تكامل بين عمل لقسم والقسم عندهم ، وقد استفدنا بعملهم فى دراستنا عن القائم بالاتصال فى رؤية الدين . بالنسبة للدكتورة سهير لطفى أنا أسلم معك أن المسألة مسألة اجتهادات شخصية ، وهذا اتضح فى دراستنا عن القائم بالاتصال ، لدرجة أن واحدا منهم قال إن احنا حاسين إننا شر لابد منه ، هما عايزين يشيلونا لكن مش قادرين نظرا لموقع الدين فسايبينا نعمل أى حاجة ولاجتهاداتنا .

بالنسبة لملاحظة الدكتور أحمد يوسف أنا أذكر أنه فى العينة كان ٨٠٪ رسميين ، ففكرة تغلغل جهات خارجية بيحول دونها رقابة الأمن ورقابة القائم بالاتصال ورقابة التليفزيون .

وبالنسبة للأستاذ ماليشنكو

البرامج فى الدول العربية (السعودية) ضعيفة الأساس ، هو تلاوة القرآن فقط ... البرامج المصرية تسمع من خارج مصر من خلال الفضائية المصرية ، كما أن البرامج الخارجية يعمل بها قائمون بالاتصال مصريون ، وهذا يعطى تصوراً عن عمق التأثير المصرى فى صياغة الفكر الدينى فى المنطقة .

بالنسبة للدكتورة علا مصطفى . نحن استبعدنا رمضان ، لأننا لازم ندرس من الناحية المنهجية البرامج الدينية فى حالتها العادية . ولمعلوماتها أيضا إن البرامج الدينية بتمنع فى شهر رمضان ، ماعدا الشيخ الشعراوى . هم يأخذون أجازة فى رمضان . أما عن المسلسلات لما درسنا جمهور السينما فى مصر وسألنا عن الأفلام المفضلة جاءت الأفلام الدينية فى المؤخرة ... أما البرامج الدينية فهى شكل مباشر يتم التوجيه للجمهور ، وكل باحث يختار ويحدد حدودا معينة لبحثه ... وأشكركم .

الاستاذ الدكتور أحمد ابو زيد

أعتقد أنكم متفقون معى على أن هذه الجلسة كانت ثرية ، واسمحوا لى أن أشكر المتحدثين الثلاثة ، وأن نرفع الجلسة .

الجلسة الرابعة : الإسلام كإطار أيديولوجى وسياسى"

رئيس الجلسة : الأستاذة اليزابيث لونجناس

اسمحوا لى برئاسة هذه الجلسة بدلا من الدكتور يحيى الجمل الذى وصل من الخارج متأخرا وهو يقدم اعتذاره .

سنسمع الآن ورقة البروفيسير زلمان ليڤين التى تقدمها الدكتورة نيڤين جمعة لعدم استطاعته الحضور لمرضه .

الدكتورة نيفين جمعة

عن "زلمان ليڤين" تناول الأستاذ ليڤين موضوع الإسلام والقومية من خلال عرضه للاتجاهات القومية الحديثة فى العالم الإسلامى ، ويؤكد أنه فى المستقبل القريب لن تحقق القومية العلمانية ، ولا التطرف الإسلامى ، نجاحا طويل الأمد فى هذه الدول ، وأن الاحتمال الوحيد لحدوث ذلك هو قيام نظام طغيانى متسلط لأى منهما .

الأستاذة لونجناس

شكرا للدكتورة نيڤين للعرض الجيد والالتزام بالوقت ، ونعطى الورقة للباحث ميشيل جالو .

الأستاذ ميشيل جالو

تناول ظاهرة انتشار وانحسار "المؤسسات المالية الإسلامية" وعلاقتها بالسلطة السياسية فى مصر ، والظروف العامة المسئولة عن انتشارها وانحسارها ، والتأكيد على أن هذه المؤسسات تعانى صعوبة مصدرها وموقفها غير المريح بين السلطة والجماهير .

الأستاذة لونجناس

أعتقد أن هاتين الورقتين ، مثل أوراق الجلسة السابقة ، تأخذ الإسلام ليس كإطار فكرى ولكن كإطار أيديولوچى وسياسى . ويمكننا أن نفتح باب المناقشة .

الأستاذ عبد السلام نوير

الملاحظة الأولى خاصة بورقة الأستاذ ليڤين ، وهى تتعلق بالعلاقة المقترحة بين الدين والقومية ، وذلك أنه ليس فى كل الأحوال تكون هناك حالة تضاد بين الدين والقومية ، بل وفى حالات يلعب الدين دورا كرمز قومى ، وأؤكد أن هذا الأمر كان موجودا فى الجمهوريات الإسلامية السوڤيتية السابقة ، والتى كان فيها وصف مسلم يحدث أثره من حيث الإشارة لجماعات قومية معينة وذات ثقافات خاصة . أما فيما يتعلق بتحديد الهويات وترتيبها ، فهذا أمر يتوقف على طبيعة المرحلة والتحدى المفروض . فمثلا حينما كان التحدى السوڤيتى الشمولى الساعى لتذويبها هو المفروض عليها كان تمسكها بالهوية الإسلامية يأتى فى المقدمة ، أما بعد الاستقلال فنتوقع أن يتغير هذا الترتيب ، ولاسيما فى ضوء عمليات التهجير التى مارستها السلطات السوڤيتية السابقة ، والتى أدت لتحويل الجمهوريات المذكورة إلى جمهوريات متعددة العرقيات ، الأمر الذى يؤدى إلى احتمال أداء العرقية أو القومية دورا أكبر فى المرحلة القادمة .

وبصدد الاستخلاص البديهى الذى أشار إليه الأستاذ ليڤين فى نهاية الورقة عن احتمال نشأة دول تسلطية قمعية أكثر من احتمال نشأة دولة قومية أو دولة إسلامية . أنا لا أجد إشكالية أو تعارضا فى أن تقوم دولة قومية قمعية أو دولة إسلامية قمعية .

تثير ورقة مسيو جالو فكرة جماعات الضغط ، ذلك أن الشعار الإسلامى هو ما يثير الريب والسعى للتحجيم فى كثير من الأحيان ، سواء فى النقابات ، أو

شركات توظيف الأموال . فالدولة التى تقول إنها قد انتبهت فجأة لاختراق مؤسسات توظيف الأموال لا تفعل الكثير لوقف سيطرة أو تغلغل جمعية رجال الأعمال فى كثير من مؤسسات الدولة وسيطرتها على قراراتها ، المهم هو الشعار.

فى كل الأحوال ، تثير هذه القضية موقف الدولة من القضية المطروحة ، إذا أنت أتحت الفرصة لجماعات الضغط أن تمارس دورا فلا ينبغى أن تأتى فى منتصف الطريق فتمسك بأوراق اللعبة فى يدك وتمنع تيارا معينا ، فالبديل هو فتح الباب للعنف .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

شكرا لرئاسة الجلسة ، وتقديرى للأوراق المقدمة التى تعلمت منها الكثير ، وإن كان لى بعض الملاحظات .

الورقة الأولى تجعلنى أقول أن هناك روافد لهذا الموضوع ، مثل وجوب دراسة الإسلام والقومية فى هذه الدول فى ضوء تقلص دور الدولة على المستوى العالمى ، وفى ضوء ازدهار المجتمع المدنى بمؤسساته ؛ لأن قضايا القومية قد استهلكت على المستوى العالمى منذ فترة طويلة ، وحتى نفسها فى هذه الجمهوريات . كما تثير فكرة الدين والدولة ، ثم فكرة الحاكمية لله .

أما ورقة مسيو جالو فتهتم بالتحليل على المستوى الجزئى ، ولكننا فى حاجة للتحليل الكلى أيضا . الأسباب المجتمعية الموجودة وراء ذلك ، ومنها تغلغل الإسلام السياسى من خلال الأحزاب الشرعية القائمة وعلى المستوى البرلمانى ، واستغلاله لثقافة الممارسات الشعبية فى إثارة قضايا الربا والفائدة . ثم الظرف الموضوعى المتمثل فى هجرة العمالة للبلدان النفطية التى يسيطر عليها الفكر التقليدى ، ودور ذلك فى ازدهار الشركات المذكورة .

كذلك غياب إستراتيچية واضحة للانفتاح ، وبصدد دور المصريين فى العمل الاقتصادى والمالى ، مما أتاح الفرصة لاختراق الإسلام السياسى للفجوة الموجودة بين الدولة والمجتمع .

أشير كذلك إلى أن سوق الصرافة يسيطر عليها توجهات أخرى غير التوجه الإسلامى ، الأمر الذى قد يحدث توازنا .

الدكتورة نجوى الفوال

أؤكد على عدم التعارض بين القومية والإسلام ، وأن الفقهاء يعتبرون أن الموت فى سبيل الوطن شهادة فى سبيل الله .

تفتقر الورقة كذلك للسياق العام ... فنجد الحديث فى بلدان عن القومية ، بينما نجد الحديث عن القبيلة فى أفريقيا ، فلماذا التركيز على هذه القضايا فى بلدان المشرق والجنوب ، بينما هى قد اختفت من بلدان الغرب ؟

فى صفحة (٣) "الموحدين بالله" وليس "الموحدين بالقرآن" . وتساؤل عن معنى "الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين ويقتصرون على ممارسة الشعائر الدينية والوثنية" ص ٥ "كيف يكون مسلما ووثنيا ؟

أما ورقة مسيو جالو فقد بهرتنى قدرته على التحليل ، رغم كونه باحثا غير مصرى ، وأنا أتفق معه فى كثير مما قال ، لكن لفت نظرى غياب المصادر التى تم الرجوع إليها فى الورقة .

الدكتورة سميحة نصر

بالنسبة لورقة مسيو جالو . ليست كل المؤسسات تشارك فى الربح والخسارة ، فبعضها لا يشارك فى الخسارة مثل شركات توظيف الأموال ، وحضرتك أشرت إلى أن ازدهار بنك فيصل ناتج عن هيبة أمير سعودى ، لكنه راجع أيضا للتمسك

بالثقافة التقليدية ، فضلا عن قيام البنك بتوزيع إعانات اجتماعية وزكاة بناء على بحوث اجتماعية ، فضلا عن المشاركة فى الربح والخسارة .

الدكتور ماليشنكو

الجدل بينى وبين ليڤين طويل جدا ، فأنا لا أفهم كيف أقسم النهضة ، يعنى النهضة المعارضة الأساسية فى أوزبكستان وطاجيكستان وقيرغستان منتظمة حول الإسلام والجماعات الدينية المنظمة جيدا ، والنهضة فى آسيا الوسطى تقوم على أساسين هما : القومية ، والدين . لكن الإسلام كنظام حياة شامل هو أقوى من القومية حتى فى الريف سواء كان إسلاما شعبيا أو كلاسيكيا .

الأستاذ إيمان فرج

رغم أن قضيتنا الأساسية هى الإسلام ، أظن أننا لو ألقينا نظرة على تبلور القومية لدى شعوب غير إسلامية فى هذه المنطقة من العالم قد نشهد أن هناك عددا من العناصر المشتركة ... ماذا عن القوميات غير الإسلامية الأخرى وكيف تعبر عن نفسها ؟ وإذا انتقلنا إلى يوغسلافيا نجد أن الهوية الإسلامية هى آخر قومية تبلورت وتأخرت فى الظهور وكانت دفاعية إلى حد كبير .

الأستاذة لونجناس

والآن نتيح الفرصة للتعقيب .

الدكتورة نيفين جمعة

(عن الأستاذ ليڤين) الكلمة الأولى التى ذكرها الأستاذ ليڤين هى التفاعل بين الإسلام والقومية والاتصال بينهما ، لا يمكن الفصل بينهما ، ويشير إلى أن القوميين باختلاف توجهاتهم لا يستطيعون تقديم أى خطاب خال من الإسلام

للجماهير ، فهو عنصر هام من الثقافة والقومية .

يرى الأستاذ ليفين أن النزعة القومية أقوى من الإسلام فى جمهوريات آسيا الوسطى ، حيث بدأت منذ ظهور الاتحاد السوفيتى ، الأمر الذى أسهم فى بروز القومية والسعى للحفاظ عليها بشتى الطرق .

وهو يرى أن هذه الجماعات تستخدم الإسلام وشعاراته كوسيلة لتحقيق مصالحها فى مواجهة الدول المركزية فى آسيا الوسطى ، الأمر الذى قد يتضح عند التعرض لموضوع الشيشان غدا .

مسيو جالو

لاشك أن الأسباب الاجتماعية - الاقتصادية هامة جدا فى تفسير هذه الظاهرة . وكذلك تأثير الهجرة النفطية ، حيث مثل المهاجرون العملاء الأوائل لهذه الشركات التى لم يكن لها استثمارات فى البدء ... وهذا يثير مشكلة عجز الدولة وسلبيتها أمام التطور وشطط الشركات . وأنا رأيت سببين : الدور الاجتماعى لهم فى الصرف ، والربح العالى عن المؤسسات المالية الرسمية ، وهما مسئولان عن ازدهار الشركات . فضلا عن الأرباح الشهرية التى تتلاءم مع ظروف المستثمر الصغير . وقدرة شركات الأموال على اختراق المجتمع السياسى الرسمى من خلال الصحافة الرسمية والعلاقة بالمحافظين والوزراء .

مصادرى مضابط مجلس الشعب ، والتقارير السنوية للبنوك التى أفادت فى فهم الموقف المالى للشركات وإنفاقها ، وطبعا الصحف بمختلف أنواعها ، ومقابلات مع مسئولين .

أما عن نظام المشاركة ، فبالنسبة لشركات توظيف الأموال ليس الدليل واضحا أنها كانت إسلامية فى معاملاتها ، وهذا أمر لم أتناوله لقلة المستندات

نتيجة الطبيعة السياسية للموضوع ، فلم أستطع علميا حسم هذا الموضوع . لكن كان هناك ١٠٠ شركة بعضها جاد وبعضها غير جاد ، إلا أن الدولة لم تهتم بهذا التمييز ، مع التأكيد على أن الأدلة غير الدعاية ... والأدلة غير موجودة .

أما عن تأثير فيصل فقد كان فى التأسيس ، أما عن الشعبية والإقبال فهذا شىء آخر .

الأستاذة لونجاس

نشكر المتحدثين ، وأذكركم بالجلسة المسائية من الساعة ٦ إلى الساعة ٨٫٣٠ برئاسة المستشار فتحى نجيب .

اتجاهات نقاش المحور الثانى

تحرير

عبد السلام نوير

اتجاهات نقاش المحور الثانى : الإسلام وبعض القضايا الاجتماعية السياسية

تركزت اتجاهات المناقشة فى الجلسة الثالثة حول الموضوعات التالية :

إشكاليات التحديث

فقد أثير التساؤل حول تاريخ التنوير فى مصر ، وما إذا كان يمكن التأريخ له بوصول الحملة الفرنسية ، وهل كانت هناك إرهاصات له فى مصر مشابهة لتلك التى كانت موجودة فى فرنسا قبل الحملة الفرنسية ؟

كما طرحت هذه القضية نفسها كذلك من خلال الرأى القائل بأن بعض تلك العلامات البارزة فى تاريخ التنوير وتحرير المرأة فى مصر ، مثل خروج بعض النسوة للتظاهر مطالبة بإنشاء حمام عام مساواة بالرجال ، لا يمكن الاعتداد به فى ضوء الخبرة الإسلامية ، حيث الفرصة متاحة للنساء للمطالبة بحقوقهن ، على نحو ما أظهرت قضية المهور ، حيث طالب الخليفة عمر بعدم المغالاة فيها فردت امرأة "أيعطينا الله ويمنع عمر" ، فما كان منه إلا أن قال "أصابت المرأة وأخطأ عمر" ، كما أن الإسلام قد أعطى المرأة الكثير من الحقوق التى تفوق ما حصلت عليه من خلال التنوير ، مثل حق امتلاك المال والتصرف فيه ، وشخصيتها

المستقلة ، بل وحقها فى طلب الطلاق .

بدت القضية أيضا من خلال المفاهيم ودلالتها التى تختلف باختلاف السياق التاريخى والحضارى الخاص باستخدامها . فقد دار الحوار حول اختلاف مفهوم الطوائف الحرفية فى الخبرة الإسلامية عن مفهوم النقابات الذى برز فى الخبرة الغربية ، وبحيث إنه لا يجوز المرادفة بينهما على نحو ما ورد فى ورقة الأستاذة لونجناس .

كما برز التخوف من إسقاط المفاهيم المعاصرة على مفاهيم استخدمها رواد التنوير ، مثل "السفور" الذى طالب به قاسم أمين قاصدا أن تكشف المرأة عن وجهها فحسب ، دون أن يمتد ذلك إلى ما هو واقع بالفعل فى العصر الحالى من سفور للمرأة قد يتعارض مع ما ذهب إليه ، وما يقتضيه الإسلام ، وهو ما ينطبق على مفاهيم أخرى مثل الحب وغيره .

قضية المرأة المصرية

دار حوار حول مدى فعالية واقتدار المرأة المصرية فى سعيها للحصول على حقوقها . فقد ذهب رأى إلى أن إشكالية المرأة المصرية أنها دوما تابع لحركة أو ثورة اجتماعية ، وأن دورها غالبا ما ينتهى بإجهاض الحركة . فالمرأة كانت دوما موضوعا وليس فاعلا . لم تكن حركة المطالبة بحقوق المرأة نابعة من أوساط المرأة ، وكانت الحقوق التى اكتسبتها نتيجة لقرارات فوقية ، كما أثير نقاش حول المدى الذى يمكن المطالبة به كحقوق للمرأة فى ضوء الإسلام . فهو لا يقرر مساواة المرأة بالرجل فى الشهادة ، وفى تولى مناصب القضاء أو الإمامة (الرئاسة) على نحو ما ذهب إليه أغلب الفقهاء .

الإسلام السياسى و المؤسسات الوسيطة

أثير نقاش حول مصداقية القول بوجود عمل نقابى إسلامى ، باعتبار أن العمل النقابى ليس مجاله سوى العمل أو المهنة ، ولا مجال للدين فيه ، إسلاميا كان أو مسيحيا ، ومن ثم ، فإن الطرح المقدم من جانب الإسلاميين فى هذا الصدد إنما يمثل ستارا لأهدافهم المتمثلة فى السعى للسلطة باستخدام شعارات ومفاهيم واسعة وغير محددة .

كما أشير أيضا إلى أن ظهور العمل النقابى لم يأت نتيجة إسهام إسلامى ، وإنما هو نتاج للمجتمع المدنى وتطوره .

كما أثير التساؤل عن أثر قيام نقابات إسلاموية ، ومن ثم احتمال قيام نقابات مسيحية ، على أن الأوضاع الطائفية والسياسية فى بلد مثل مصر ، تحظر ذلك على مستوى التعددية الحزبية .

الإعلام والتنشئة

دار حوار حول مدى فعالية البرامج الدينية بالتليفزيون المصرى فى عملية التنشئة ، وما إذا كانت تتوقف على طبيعة الرسالة ذاتها ، أم على المتلقى الذى قد يكون منصرفا عنها . وما إذا كانت السياسة الإعلامية مختلطة وغير واضحة فى هذا الصدد . كما أشار البعض لأهمية دراسة القائم بالاتصال فى البرامج الدينية ، موضحا احتمال ظهور بعض الشخصيات المنتمية لاتجاهات دينية متطرفة .

كما أثير بعض النقاش حول أمور منهجية ، مثل استبعاد فترة "رمضان" من عينة الدراسة ، واستبعاد الأعمال الدرامية الدينية . وكيفية معرفة تقييم المشاهد لهذه البرامج الدينية المستقبلة من القنوات الوطنية ، والمستقبلة من القنوات الفضائية ؟ وقد جاء الرد ليؤكد أن هذه البرامج يجب أن تدرس فى

حالتها العادية ، وأن الدراما الدينية لا تحظى بكثير اهتمام لدى الجمهور ، وأن البرامج الدينية المصرية هى الأكثر تطورا وتأثيرا فى التنشئة الدينية فى المنطقة العربية .

الجلسة الرابعة

تبلورت اتجاهات المناقشة فى هذه الجلسة حول المحاور التالية :

العلاقة بين الدين والقومية

حيث أشير إلى وجوب دراسة موضوع الإسلام والقومية فى ضوء ما اعترى الدولة من تغيرات ، وتطور مفاهيم وحركة المجتمع المدنى . كما أكد رأى آخر أنه ليس بالضرورة أن يكون هناك فصل أو تعارض بين الدين والقومية ، بل إن الدين في بعض المراحل قد يمثل رمزا قوميا . لكن العلاقة بينهما تختلف فى اتجاهها وطبيعتها باختلاف السياق السياسى والاجتماعى . كما برزت تساؤلات حول إمكانية الفصل بين النهضة القومية ، والنهضة الإسلامية فى بلدان آسيا الوسطى مثلا . وعن علاقة الأديان الأخرى بالقومية ، ولاسيما أن تبلور الهوية الإسلامية جاء متأخرا فى البوسنة عن غيره ، وكان دفاعيا إلى حد كبير .

الإسلام السياسى والمؤسسات الاقتصادية

أشارت آراء لاستغلال الإسلام السياسى للمؤسسات القائمة حزبية أو نقابية أو اقتصادية ، وأن هدفه الأساسى من ذلك هو تقديم نفسه كبديل ، والسعى للوصول إلى السلطة . ويبدو ذلك من خلال إثارته لقضايا مثل قضية فوائد البنوك والربا وغيرها . كما ألمحت لأثر الطبيعة التكوينية لهذه المؤسسات المالية والاقتصادية المعبرة عن التيار أو المرتبطة به على توجهاته . وكيف أدت الهجرة النفطية التى

يسيطر عليها السمت التقليدى فى الثقافة إلى ازدهار شركات توظيف الأموال ، ومن ثم الإسلام السياسى . وأن هذا الأمر كان أيضا ناتجا عن عدم وجود سياسات واضحة فى ظل الانفتاح بصدد دور المصريين فى العمل الاقتصادى أو المالى .

كما أشير لاحتمال سيطرة توجهات أخرى على شركات الصرافة المنتشرة حاليا . وأشار رأى لدور الدولة المتميز ضد المؤسسات الاقتصادية والمالية التى ترفع الشعار الإسلامى فقط تخوفا من الشعار بغض النظر عن الممارسات التى قد تتجاوز عن مثيلها من قبل فاعلين آخرين ، موضحا أن هذه الازدواجية قد تفتح الباب للعنف .

المحور الثالث

العالم الإسلامي بين الماضي والحاضر

الجلسة الخامسة

الأوراق العلمية

ما وراء الأصولية	إبرهـــارد كينلـــى
الثقافة الإسلامية والمشكلات الممتدة فى الجمهوريات المستقلة	يـورى م كوتيشاتوف
الحداثـة والتداخـل الخطابـى	أحمـــد زايـــد
العنف والسياسة فى التسعينيات	إيمـــان فـــرج

ما وراء الأصولية

إبرهارد كينلى *

منذ حوالى عشرين عاما ، ويعتبر مفهوم "الأصولية الإسلامية" كعامل رئيسى ، بل مركزى فى كل تحليل يتعلق بالتنمية السياسية فى الشرق الأوسط . ومن الواضح أن هناك عديدا من الكتاب يعرفون هذا المفهوم بطرق متنوعة ، وأحيانا لا يعرفونه بالمرة ، بينما يفضل آخرون التحدث عن "الإسلاموية" islamisme . وهناك أيضا من يصرون على التفكير فى هذا المفهوم بصيغة الجمع وليس بالمفرد ، بحيث يتحدثون عن "الأصوليات أو "الإسلامويات" .

ولا يسعنا أن ننكر أهمية هذا النقاش اللغوى الذى أوضحه حديث صادق العظم ، والتى أدت إلى حد كبير إلى قدرتنا على فهم هذه الظواهر ، ولكنها ليست أساسية فى حديثنا عن السياق الحالى . ومن المؤكد أن هذه المفاهيم التى أشرنا اليها تعنى أيديولوچيات وحركات سياسية مختلفة فى جزء منها ، ولكنها تبدو متشابهة إلى حد كبير فى نظر جمهور معين ، مما يمكننا من الاستناد إلى عاملهم المشترك .

والواقع أن مفاهيم "الأصولية" و"الإسلاموية" تستخدم غالبا للدلالة على أيديولچيات وحركات قد تتميز بتفسيرها غير المألوف والمتجدد نوعا ما لعقيدة

* باحث ، المركز الفرنسى للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية ، القاهرة .

ومجموعة من الممارسات الثقافية والاجتماعية والسياسية الجامدة والثابتة ، والمعروفة باسم "الإسلام" . وهكذا ينفصل إسلام ثابت عن أصولية متحركة ، كان عليها تاريخيا أن تتبع الأول ، وحتى تمثل بداية التاريخ فى عالم إسلامى مستقر يقع خارج التاريخ . وفى نفس الوقت قد يحقق هذا الانتقال عبر التاريخ القوة السياسية الكامنة التى تنسب للإسلام دائما ، والتى تبرر الحديث عن "الإسلام السياسى" .

وإذا كانت رؤية الأشياء من هذا المنظور أكثر من سطحية ، إلا أنها لها الفضل فى إبراز أيديولوچيات وحركات لم تكن موجودة من قبل بنفس الدرجة ونفس الشكل ، أى ألا يكون هناك تغيير رئيسى ، ولكن كان هناك تغيير على كل حال . وأن اللجوء الاختيارى الواعى والتفسيرى للإسلام كأيديولوچية موجودة من قبل يبين الطابع السلفى والعصرى ، إذن ، وليس التقليدى لهذه الحركات التى يجب أن تراها كرد على توجيه الاتهام للتقليد وتآكله . وبمعنى آخر إنها أيديولوچيات وحركات عصرية باعتبارها لم تتولد إلا فى ظروف العصرية .

مع ذلك الأصولية لا تتوقف عند الإجابة الشكلية للتحديات العصرية ، فهى تتغذى أيضا بمحتويات محددة تؤدى إلى مصالح الأصوليين التى تهددها ظروف العصرية التى يعيشونها . وبمعنى أكثر تحديدا المصالح المادية والرمزية ، كفقدان القدرة الشرائية أو الاستقلال السياسى فى سياق من الشمولية والتبعية الاقتصادية . ومن الممكن نظريا فصل هذه المصالح عن الشكل الأصولى الذى يعبر عنها . وغالبا وفى الواقع أن هذه المصالح الحقيقية والملموسة لا يتم التعبير عنها بمصطلحات أصولية ، لأن الممثلين السياسيين الذين يستخدمون أساليب أخرى يهملونها فى نظر الجمهور . ولكن عندما يصبح الشكل هو نفسه المضمون ، بمعنى : عندما يصبح التأسلم هدفا فى حد ذاته وليس من المجدى

النظر فيما وراء الأصولية .

عندما تعرب الأصولية عن خوفها إزاء الانحطاط الاجتماعى ، والقوى الشمولية غير المنضبطة ، أو إزاء فساد الحياة العامة ، تصبح الأصولية وسيلة أكثر منها هدفا . وبناء على هذا يجب تحليل الأسباب بدلا من جعلها تهديدا طبيعيا أو فيما وراء الطبيعة . وسوف تصبح دراسة الأصولية أو الإسلام السياسى دراسة لشىء آخر .

(= Prophet Mohammad's direct community and his followers everywhere), in every Muslim country of CIS as well as with the Russian Federation republics. Although Bahkortostan where the majority of the 'ulama` (= people of learning) are Tatars, yet there is also a group of Bashir 'ulama` who separated from them. Until quite recently the majority of'ulama` in Kazakistan and Kirghistan were the Uzbeks and the Tatars; to-day national 'ulama` elites are growing, and the Muslim communities in both countries are bicentral:. the Uzbeks and the Kazakhs (Kirghizes).

In certain Russian cities the leading groups of the 'umma and the majority of the 'ulama` are by tradition the Mishari Tatars the Kasimo Tatars, while the majority belongs to other ethnic groups having growing complex characteristics. Different ethnic Islamized cultures influence and enrich one another. In future we expect a conflicting situation in Russia at the same time, we also expect a productive cultural synthesis. The common language of the Muslim communities in to-day's Russian cities and urbanized areas is exclusively Russian. A small part of the 'ulama` are the Russians converted into Islam while the main part is the Russianized Mishari Tatars, Caucasians and other Muslims. We may expect in the nearest future in Russia the emergence of Muslim community amounting to two millions, having its own new Islamized culture. The supper-ethnic Turk are self-conscious of this future ethno-religious group within the Russian nation. Islam will consolidate its ties with all the Islamic World, including the Muslim countries of to-day's CIS.

and two main sects, we find that the Sunnitic school of the Hanafiyya mad-hab prevails in the CIS countries and also proffessed by the Nogays in Northern Caucasssus. The Shafiiy Mad-hab is followed by all the Muslim peoples in the region except two groups of the Lezgis. Shiism is proffessed by these two groups and mainly by the Azerbayjanians and also by a number of Iranni Kurds, Talisshes and Tatars. To the Ismaliyyah sect (a comparatively very small sect) belongs the Badakhshan peoples of the Pamirs.

The Islamized culture, or folk rituals and beliefs, of every Islamic group differs from that of the others; nevertheless, the 'central' Uzbecks and the central Tajiks have common Islamized culture, but the culture of the 'central' Uzbeks and some 'peripheral' Uzbeks groups in Southern Tajikistan , are slightly Islamized.

In the Northern Caucasus the most Islamized cultures are those of Daghestan, Chechnya and Ingushetia, and the least Islamized are those of the Ossetia and of the Agygo-Abkhazian peoples. There are also the Christian Ossetia majority and three small Adygo-Abkaz Christian groups. Some elements of the Islamized culture (for example, The Nawruz festival) is widely spread among the Muslim peoples. The other different culture traits serve as ethnodistinctive symbols.

The difference in folk rituals and beliefs supports the people's doubt in the Islamic orthodoxy introduced by those upon whom they look as strange people. The difference of opinion among the Muslim elites is carried on without direct connection to this. Instead they adhere to the systematic connection with the national movements. As a result the elites who belong to the different ethnic gorups, consolidated their leadership of the *Umma*

Nevertheless, the traditional Kazakh and Kirghiz cultures differ from that of the Tatar, "Central" Uzbek, and the Turkmen cultures in proportion to their degree of Islamization. The Kazakhs and the Kirghires living side-by-side with the Russians, Ukranians and Germans often do as the Europeans do, attend Protestant services (especially Baptist services) and become Baptists. The conversion of the Kazkhs and the Krighizes from Islam to Orthodox Christianity is rare, whereas this is more common among the Tatars and practically nonexistent among the Uzbeks and the Turkmens.

According to the Islamic dogma, Islam greatly enjoys homogeneity as stressed by the Koran and demonstrated by the practices of the followers of the four main Islamic mad-hahib (e.g. mad-hab = orthodox school of theology). Al Hanafiyya, ASh-Shafi`iyya, Al-Malikiyya, and Al Hanbaliyya, named succesively after their founders, Imam Abu Hanifa, Imam Ash-Shafiï, Imam Malik and Imam Abu-Hanbal. In short, although these schools differ in details, they are all in absolute agreement about the fundamentals of Islam, the strictest of all is the absolute belief in the Oneness of Allah (= God). In addition, the two main denominations or rather sects in Islam are worthy of mentioning. The first is the Sunnites (Ahl-is-sunna = those who adhere to the sunna of the Prophet, i.e. his sayings and doings, later established as legally binding precedents in addition to the law established by the Koran. The other sect is the Shiites. These are the faction of Ali, Prophet Mohammad's paternal cousin and son-in-law. These are a branch of Muslims who recognize Ali as the Prophet's rightful successor. They are known to be a puritanic and strict adherents in religious matters.

In the light of this brief note on the four main madhahib

The hostility of the Russian nationalists to the non-Orthodox Christian Church is paradoxically combined with some favourable interest in Islam, which they regard as an ally on the common ground of rejecting the Western forms, of Christianity and Western liberalism. We welcome the tolerance towards Islam although we do not welcome any hostility of this good attitude towards Islam as problematic, but we would like to believe that the worst would not happen.

It is worthy of note, however, that there is no complete unity within the Muslim Umma in Russia and Kazakhstan, Middle Asia and Azrebayjan. Nevertheless, several historical centers of Islam exist in this territory for more than a millinorium: in Azerbyajan (Arran and Shirwan), in Middle Asia (Mawaraannahr, etc.), in the Northern Causasus since the first century after Hijra in the Syr-Daarya valley and in the Seven Rivers region namely the Southern Kazakhstan and Northern Kirghizstan. One more center of Islam has also emerged there and has obvious influence over the Nomadic Turk hordes. As regards Azerbayjan and Middle Asia these countries adopted Islam in the first or second century after Hijra, when they were populated by the Irani peoples and the Arab conquerors. Since then some centuries later, the new conquerors and migrants - the Turks - spread their languages all over these countries.

In Russia from Kassinov to Altoy stepps the Islamized Tartar culture is the national form of the Islamic civilization. The Tartar 'Ulama functioned not only over all Central Eastern Russian, Kazakhstan and Kirghizstan, but also in Uzbekistan and Uyghuristan too. Many Islamic terms penetrated the kipchak and Siberian Turk languages. The influence of the Tartar culture on certain Muslim Turk peoples is without question.

circles as well as the rapidly increasing number of the population of the Muslim Turk-speaking peoples which exceed the Urban Russian-speaking people, including a small percentage of the Russian-speaking kazakhs, kirghizes, and Tartars, etc. The learning of English, Arabic, Turkish and may be Chinese will prevail among the youth and teenagers. All these trends are widely observed even today and will however develop at higher rate in the next century. These trends are developing more rapidly in Uzbekistan; Turkmenistan and Azerbyjan than they are in Kazakhstan and Kirghizstan. The main difference between Kazakhstan and CIS countries is shown by the fact that the latter countries have a Muslim majority which populates the belt of the Russain kazaks' land along its Northen East-Northern and Western frontiers.

Thus considerable changes will generally emerge in the atmosphere of the National Idea revival, (every nation has its own)= side by side with considerable social changes. The national idea of the revival of the Turk Muslims and North Caucasus Muslim peoples is connected with Islam while that of the Russians is connected with the Orthodox Christian Church.

At the same time Russian nationalism demonstrates its hostility to the Western phenomena as a whole, including liberalism, Catholicism, Protestantism, etc. This strong trend makes Russian and partly Byelorassian different from other Slav countries such as Orthodox Christian Ukraine and Bulgaria, which adopt the Western values and try to achieve national concord between the Orthodoxies, the Catholics and the Protestants. However, some extreme Russian antinationalists reject Christianity and show hostility to Islam, Buddism and Judism and meanwhile attempt to revive Paganism.

and Russian speaking people to emigrate from the former Asian Soviet republics. As a result, the Russians in the Russian Federation will average sixty five million persons. There are about one million Uzbeks and Uyghurs in Kazakhstan and Kirghizstan and their number may treble in three or four decades. The number of Muslims in Russia will redouble or increase even more than to-day's eighteen or twenty million persons not only as a result of the ever increasing birth-rate, but also predominantly because of immigration and the number of Muslims will be comperable with the number of the Orthodox Russians. New successes will be achieved by the Protestant Missionary activity and to a lesser extent by the Catholic Church as well as by new religions among Russians and the other peoples who live in Russia. A similar situation is expected in Kazakhstan and Kirghizstan, while the main success there will be achieved by Islam; many non-Muslims will adopt this religion, whereas those who now consider themselves Muslims will acquire deeper knowledge of Islam and may follow the Sharia (the revealed or canonical law of Islam), more strictly than they follow it now. Certain Russian provinces (Astrakhan, Chelyabinsk, Orenburg, etc.) which were Muslim or 50% Muslim in the 16th Centrury and had a fall in their Muslim population will have a rise in their Muslim population and become 50% Muslim again or even more. The number of Muslims in Greater Moscow will rise to two million persons.

The linguistic situation will change too. The number of the Russian-speaking people in Kazakhstan and Kirghizstan will fall and the scope of using Russian will become narrower for a number of reasons among which the exodus of the Russian-speaking non-native people, the strengthening of the statuss of the kazakh and kirghiz languages and their adoption in official and social

many other regions in the World.

These regions differ from the Rusian-speaking and kipchak-speaking countries more in terms of the demographical than in the cultural sphere. Population density in these regions is, as a rule, much higher. However, the demographic situation of certain ethnic groups is different: the Russian and Byelorussian populations have rapid aging and shorter life span, together with the reduction of the average birth-rate; the Muslim Turk peoples (North Caucasian, and the Tajiks) and the great non-Muslim Turk peoples (the Chuvashes, the Tuwa, the Yakuts) have the least birth-rate. On the other hand, the Russian and other non-native population, namely, the Terek kazaks of the Northern Causasus, Ural kazaks, Orenburg kazak and Siberian kazaks of the Norther Kazakhstan are not to be considered as non-native population. They are emigrating from Kazakhstan, Middle Asia and Trancaucasin states and Chechnya, etc. The kazaks living outside Kazakhstan are returning to their homeland. These facts as a whole show considerable changes in the ethnic situation: the kirghizes enlarge their quantative domination in all parts of Kazakhstan, the kazaks are becoming a majority in their homeland as it was in nineteenth century. In certain Russian Federation republics the proportion of the Muslim population is becoming larger, while among the emigrants from Tataristan, Bashkortostan and Chechnya the proportion of the Muslim population is greater than in Russia and the other non-Muslim regions. The proportion of the rural population is greater than that of the urban population even to-day. The situation in Uzbekistan and Turkmenstan is outright contrary to this, while in Tajikistan it is closer to that in Chechnya.

In the twenty-first century we expect millions of Russians

Even at the first half of the 20th century the demographic development of these ethnic groups differed from that of to-day. Then, the main directions of the migrations, birth-rate and the population increase as well as age and sex structure were quite different. In terms of population increase, the Turk nomads and semi-nomads had a lower rate than their neighboring Russian, Ukrainian and German agriculturists. Now the native Turk peoples of Kazakhtans and especially kirghistan have higher birth-rate than that of the 'Russian-speaking' population. The Tajiks, the Uzbecks and the Turkmens have the highest population increase. Three of the countries are de facto overpolutated. They have average quasi satisfactory population density but are over-populated in fertile vallies and foothills.

The most important factor in the field of religions and ideologies in CIS countries is that they have two world religions: Christianty and Islam - and two non-religious forms: Marxism and Western liberalism. But the relative importance of these religions and ideologies in certain countries and provinces is different from one country to another. In the near future we may expect some considerable changes.

The twenty-first century world will be multi-central in terms of economic power. Three of them are älready the most powerfull economic centers. The first is in East Asia and in the Pacific region, the second is in the South Asia region and the third is in the United Europe. Kazakhstan, Kirghizstan and the major part of Russia and West Russia are close to the United Europe, while the Russain Far East is close to East Asia and the Pacific region. The development of the trans-Eurasian highways and railways from Europe to China will have great impact on the integration not only among the CIS countries but also among

gested Commonwealth? This raises the problem of interrelation between the Tatar, Kazak, Kirghis, each belonging to a different nationalism as well as other nationalisms like Panturkism and Islamism on the one hand the concepts of Russian nationalism, Panslavism and the unity of the Orthodox Christian peoples on the other, all living within and outside the suggested Commonwealth.

I must say at the outset of my presentation that there is no simple solution to all these problems, but we may analyze the objectives of this integration and see by exploration which of them will be more potent and consequently more reliable for determining the future of the commonwealth. One of the results of the historical development during the two last centuries is the widespread of the Russian language. In Kazakhstan the Russian language supplanted the languages of the major part of the native peoples, to the extent that about one half of the kazak people and many Northern kirghizes know Russian better than they know their grandfathers' language. The influence of the Russian language in those countries is remarkably high.

The majortiy of the national languages of the CIS states and those of the Russian Federation Republics are spoken by the kipchak subgroup. The Russian and Ukranian colonization of the Eurasian steppe belt, which began in the 16th century, resulted in the loss by the Turks of the kipchak subgroup almost one half of their historical territory. This colonization devided it into a number of isolated parts and forced the hindering of their development. Only Middle Asia and Kazakhstan as a whole are an extended vast territory of five Turk peoples, where the central part is occupied by the Uzbeck nation whose population amounts to twenty million persons.

ISLAMIC CULTURES
AND THE PROBLEM OF EXTENDED INTEGRATION
IN THE COMMONWEALTH OF THE INDEPENDENT STATES
(CIS)

Yu. M. Kobishchanov

The recently declared extended integration of Kazakhstan and Kirghizstan with the Russian-Byelorussian Alliance was not a surprise either to political scientists or to historians and anthropologists. Apart from specifically political problems, this event raises among a lot of humanitarian questions, the most crucial of which: Would this sort of integration, conditioned culturally and historically, develop naturally and become stable or, on the contrary, would prove to be artificial and produce instability in every respect?

In the light of the proposed integration, the problem of incomplete sovereignty of the Russian Federation republics takes on a new position, taking into account, the resulting considerable proportion of Muslims, especially the peoples closely related to the Kazachays, the Blakars, the Nogays, etc.

What is the effect of Islam, the Islamic civilization and Islamized cultures of these peoples on the civilization of the sug-

* الأستاذ بقسم التاريخ ، معهد دراسات أفريقيا ، أكاديمية العلوم الروسية .

الحداثة والتداخل الخطابى

أحمد زايد*

١ - المشكلة

يشير مفهوم الحداثة إلى الصيغ النظامية وأشكال السلوك المختلفة وما صاحبها من نظم عقلية ، والتى سادت فى أوربا فى عصر ما بعد الإقطاع ، والتى تحولت خلال القرن العشرين إلى أبنية عالمية . فرغم أن الصيغ الحداثية - سواء كانت صيغا مؤسسية أم سلوكية أم عقلية - هى صيغ أوربية المنشأ ، فإنها تحولت عبر التاريخ إلى صيغ عالمية أو كونية . ولقد تدعم الميل الكونى لثقافة الحداثة من خلال ما تملكته تلك الأخيرة من نظم للسيطرة السياسية والإدارية والعسكرية والاقتصادية ، ومن خلال ما توافر لها من أدوات تكنولوجية وثقافية . فقد تميزت الحداثة عبر ظهورها وتطورها بعدة خصائص ، أهمها الاعتماد على النزعة الصناعية industrialism التى فرضت الاعتماد على الميكنة واستخدام القوى المادية وتسخيرها لخدمة أغراض التطور ، والرأسمالية capitalism التى فرضت نظاما للإنتاج السلعى ، والاعتماد على التنافس بين الأسواق وتسليع سوق العمل ، والرقابة السياسية surveillance ، التى ارتبطت بظهور الدولة الوطنية nation-state التى تناولت مهمة ضبط السكان ومراقبتهم عبر حيز مكانى معين ،

* أستاذ علم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

سواء اتخذت هذه الرقابة صورة ملموسة عيانية ، أو اتخذت صورة خفية من خلال استخدام ما يتاح للدولة من نظم للمعلومات [١] .

ولقد تخلقت الحداثة - كنظم وسلوك - عبر سلسلة متصلة من العمليات الدينامية . ومن ثم فإن الحداثة لا تعرف السكون والدعة بقدر ماهى حركة دينامية فى الزمان والمكان . لقد خلقت الحداثة عالما يجرى ويتغير بسرعة أكبر من أى نظام سابق للحداثة . ولا يتصل الأمر بنطاق التغير ، بل يتصل أيضا بعمق التغير والآثار المترتبة عليه . ولقد اكتسبت الحداثة هذه الدينامية والحركية من مجموعة من العناصر التى ميزت حركتها وحددت هويتها . ولقد حصر أنتونى جيدنز هذه العناصر فى ثلاثة :

١ - الانفصال بين الزمان والمكان ، حيث أصبح الزمان زمانا كونيا مفتوحا ، وأصبح المكان مكانا ممتدا فى الأفق ، وأصبحت العلاقة بين "الأين" و"المتى" لا تحدد بالضرورة عبر وساطة المكان .

٢ - الانطلاق disembedding الذى حتم إمكانية التحول السريع عبر شبكات من العلاقات الرمزية المحددة التى تسهل عمليات التبادل عبر الزمان والمكان، مثل النقود ونظم الخبرة التى يمكن نقلها ، وما صاحب ذلك من ثقة Trust حددت نظاما للالتزام وخلقت اتجاها عقليا موحدا ، يشكل قاعدة لإصدار القرارات فى الحياة اليومية .

٣ - وأخيرا التأمل والمراجعة النظامية institutional reflexivity ، وتعنى القدرة الدائمة على الشك المنهجى ، والمراجعة فى ضوء المعلومات التى تتوافر [٢] . وتوفر هذه الخاصية لنظم الحداثة - ولأفرادها أيضا - قدرة هائلة على التطور الدينامى ، والمراجعة السلوكية النقدية التى تفرز صورا أفضل للسلوك والعمل ، بحيث يكون الأحدث أفضل دائما من الأقدم .

والحداثة هى نظام بعد تقليدى ، بمعنى أنها تحدث قطيعة مع النظم السابقة عليها ، أو تحولها لخدمة أغراضها . ومن ثم فإن الحداثة لم تظهر بين يوم وليلة ، ولكنها جاءت نتيجة تأملات عقلية وجدل معرفى ، وحوارات علمية مع الطبيعة تراكمت عبر قرون عديدة ، بحيث ميزت نفسها عن العهود السابقة عليها . لقد تمخضت هذه العمليات المتصلة عن تدمير عالم وبناء عالم آخر ، عن تدمير عالم غير حر ، تسيطر عليه الخرافة ، وأقل عقلانية ، وأقل إنتاجية ، وأقل تسامحا ، وأقل ديموقراطية ، وبناء عالم حر ، عقلانى ، ديموقراطى ، يقوم على احترام الفرد ، والعلم ، والتكنولوجيا [٣] . ولا يمكن بناء عالم جديد منقطع الصلة بالعالم الذى سبقه بين يوم وليلة ، ولكن عبر حركة دءوب لا تركن إلى الدعة ولا تميل إلى الخمول ، حركة بدأت مع التفسيرات الأولى لأرسطو فى العصور الوسطى ، ومرورا بانبعاث الفنون فى عصر النهضة ، وبانبعاث العقل فى عصر التنوير ، وانتهاءً بانتصار العلم متمثلا فى الثورة الصناعية ، وانتصار الحرية متمثلا فى الثورة الفرنسية . ومنذ ذلك الحين انطلقت الحداثة كمشروع تاريخى لغزو المعمورة لتتحول بالتدريج إلى مشروع كونى .

وإذا كانت الحداثة حالة خاصة ، فإن انتقالها إلى الحضارات غير الغربية كان حالة خاصة أيضا . فرغم أن الحداثة قد حققت كونيتها عبر صور وصيغ موحدة : نظم الدولة ، والأيديولوچية ، والنظم الإعلامية والثقافية ، وأساليب الحياة ، فإن ظروف انتقالها إلى الحضارات الغربية قد حولت هذه الصيغ الشكلية بحيث بدت الحداثة فى صيغها غير الغربية مختلفة عن أصلها المنشئ . لقد أدت الآليات المتحكمة فى نقل نظم الحداثة إلى تخليق حداثة من نوع خاص ، أطلقنا عليها فى سياق آخر : الحداثة البرانية (أو الحداثة القشرية) [٤] .

لقد خضعت عمليات التحديث إلى أهواء الجماعات المسيطرة والنخب

السياسية ، واعتمدت على ضرب من التحديث القسرى والانتقاء المتعسف ، واهتمت بالجوانب التى تغذى الغريزة والطاقة أكثر من اهتمامها بالجوانب التى تغذى العقل والروح . وفى ضوء ذلك فإن ما نقل من الحداثة ليس أفضل ما فيها ، فجاءت حداثة برانية قشرية لا تؤدى إلى إحداث تغير جوهرى بقدر ما تؤدى إلى تغيرات سطحية وتناقضات متعددة المستويات . ومن ثم فقد أدت الحداثة هنا إلى تخليق سمات تختلف عن سماتها فى أرض المنشأ ، لقد فككت الحداثة علاقات الزمان والمكان ، فأخرجت البشر من تاريخهم عنوة ، كما أخرجت بعض البشر من مكانهم عنوة . فكانت النتيجة مزيدا من التحصن فى الزمان والمكان . ولم تخلق الحداثة انطلاقا مدعوما بالثقة ، بقدر ما خلقت عجزا مصحوبا بالشك والتوجس ، وبالتالى فإنها لم تطور معيارا واحدا للمراجعة النظامية بقدر ما خلقت معايير متضاربة تقوم على التسلط الفردى تارة ، ومرجعية التراث تارة أخرى ، ومرجعية الحضارة الغربية تارة ثالثة .

ولا تكتمل صورة هذا النمط من الحداثة إلا بنظرة على علاقتها بالتراث . فلأنها كانت برانية وغير عقلانية ، فإن انصهارها فى التراث لم يخلق معه قطيعة ، ولكنه أدى إلى إحياء مضامينه المختلفة عبر مستويات مختلفة بدءا من المستوى السياسى والأيديولوجى وحتى مستوى التفاعلات اليومية العادية . وتعايش الاثنان – أعنى الحديث الوافد والقديم الراقد – فى " ثقافة ثالثة" لاهى تراثية ولا هى حداثية .

ويقوم التعايش بين التراث والحداثة على آلية تكشف عن تناقض ، نطلق عليها آلية الرفض والقبول . فالراغبون فى الحداثة – سلوكا أو فكرا – لايقطعون صلتهم بالتراث ، بل إنهم يعيدون إنتاجه بصور شتى . والراغبون فى التراث –سلوكا أو فكرا– لايقطعون صلتهم بالحداثة ، بل إنهم يعيدون إنتاجه عبر

سلوكهم التراثى، أو عبر أدوات نشر خطابهم التراثى ، وتظهر هذه الآلية لا فى سلوك الفاعلين الأفراد فحسب ، بل فى سلوك الدولة وأجهزتها المختلفة . فالبناء حداثى من حيث الشكل ، ولكنه يعيد إنتاج عناصر تراثية يوظفها فى طريقة أدائه من ناحية ، وفى كسب الشرعية من ناحية أخرى ، وفى تشكيل توازنات القوى من ناحية ثالثة .

والسؤال الذى يطرح الآن هو : كيف يتجلى هذا التعايش بين التراث والحداثة فى الخطابات الأيديولوچية ؟ وعلى وجه التحديد كيف يتجلى فى الخطاب الحداثى للدولة من ناحية وفى الخطاب الدينى من ناحية أخرى ؟ ونحاول للإجابة عن هذا السؤال أن نتتبع عناصر الخطاب الدينى داخل الخطاب الحداثى للدولة ، وأن نتتبع عناصر الخطاب الحداثى داخل الخطاب الدينى ، وتهدف هذه المحاولة إلى لفت الانتباه - على المستوى البحثى - إلى تداخل الخطابات وانصهارها فى سياق النمط الخاص من الحداثة الذى حددنا معالمه فيما سبق . ففى ظروف كهذه يصبح شيئا قابلا للتبادل مع أى شىء آخر ، ويصبح الخطاب قادرا على تحويل أى عناصر وتوظيفها لخدمة أغراضه . ويظهر التداخل الخطابى عبر مستويات عديدة بدءا من خطاب الحياة اليومية ، وحتى الخطاب المؤسسى للدولة أو للخطابات المناوئة لها . ويرتبط هذا التداخل الخطابى بنمط الثقافة الثالثة التى تفرزها الحداثة البرانية ، فهى ثقافة لا تحدث قطيعة مع أى شىء ، بل تميل إلى أن تتوافق مع عناصر متناقضة .

وتفترض هذه الورقة أن ظاهرة "التداخل الخطابى" هى أحد مجالى الحداثة فى المجتمعات الطرفية . أو أحد مجالى معضلة الحداثة .. لقد وضعت الحداثة هذه المجتمعات فى أزمة تحول لم تستطع حتى الآن أن تتخلص منها ، وكلما تطورت هذه المجتمعات ، تفاقمت الأزمة ، معبرة عن نفسها فى مظاهر للتفكك ومظاهر

للتداخل . ويظهر التفكك بشكل أكبر على مستوى الأبنية الواقعية ، وفى الأبنية الطبقية ، وفى المنظومات القيمية والمعيارية ، وفى الأنماط الإنتاجية . أما التداخل فإنه يظهر على مستوى الخطاب ، حيث يميل إلى أن يكون خطابا توفيقيا يجمع بين عناصر متناقضة ، وغالبا ما يكون هذا الخطاب فوقيا مفارقا للواقع ، محاولا أن يطل على هذا الواقع من أعلى ، وأن يعيد تشكيله ، وهو أمر يساهم فى تضاعف مظاهر التفكك على مستوى الواقع .

٢ - المكونات الدينية فى الخطاب الحداثى

الدولة مؤسسة علمانية بحكم تعريفها . فهى لا تتأسس على مبدأ دينى ، بل على مبدأ سياسى . فالدولة بحكم تعريفها هى مؤسسة تحتكر تنظيم البشر بشكل شرعى ، ويتم ذلك عبر سيطرتها على مجموعة الأجهزة النظامية والأيديولوجية . وتؤدى هذه السيطرة إلى فرض السيادة فى بقعة معينة من الأرض وعلى مجموعات محددة من البشر (٥) . ولقد تأسست الدولة الوطنية فى مصر – والعالم العربى– بعد أن تحللت الرابطة السياسية القديمة التى كانت تقوم على مبدأ دينى. تلك هى الرابطة الإمبراطورية التى صاحبت خضوع معظم الدول العربية للخلافة العثمانية . لقد كانت الرابطة السياسية فى النظام الإمبراطورى تقوم على مبدأ الخلافة الذى تأسس بدوره على الدين . ويعنى هذا المبدأ تأسيس السلطة السياسية على مفهوم السلطة العقدية وعلى النظام الأبوى ، ويتأسس التضامن الاجتماعى فيها على أساس مفهوم الأخوة كعلاقة منتجة لأشكال التضامن والتكافل الاجتماعى والعدل . أما الدولة الوطنية الحديثة فقد استبدلت بنظم الخلافة نظما أخرى تقوم السلطة السياسية فيها على مبدأ المواطنة ، وبذلك فهى تستمد قوتها من "تفاهم أناس أنداد ، أحرار ، ومستقلين ، وتقوم فى تحقيق ماهيتها على

تطوير آليات الضبط والتحديد للمسئوليات والتوازن فى المصالح والمواقع والمحاسبة الرسمية ، وتخلق بالتالى اللوائح والمناصب والوظائف المرتبطة بمرتبات محددة وثابتة ، تماما كما تخلق المدونات القانونية الثابتة والمكفولة التنفيذ" [٦] .

يعنى هذا أن تأسيس الدولة الوطنية الحديثة - والتى بدأت فى بلد مثل مصر منذ ما يقرب من مائتى سنة - يفترض أن يطور بناء سياسيا مغايرا ، يقوم على فكرة المواطنة ، كما يقوم فى ذات الوقت على فكرة سيادة القانون الذى يطبق على جميع سكان الدولة حكاما ومحكومين . ويتضمن تأسيس الدولة الوطنية على هذا النحو تكوين أجهزة سياسية لا علاقة لها بالنظم الأبوية ، وبناء علاقات سياسية تقوم على مبادئ التفويض والمساواة والحرية ، وتكوين عناصر خطاب سياسى لا علاقة له بالنظم الإمبراطورية .

ولكن النمط الذى تشكلت به الدولة الحديثة فى مصر والوطن العربى ، بل والعالم الإسلامى ، قد قام على خصوصية لا سبيل إلى إنكارها فى ضوء نمط الحداثة الذى شهدته هذه الدول فى تاريخها الحديث . وتنحصر هذه الخصوصية فى تأسيس الدولة والعلاقات السياسية والخطاب السياسى على أصول موروثة من النظم الإمبراطورية ، تبدت بشكل واضح فى مضمون العلاقات السياسية ونمط الأداء السياسى والخطاب السياسى . وبناء عليه فإننا يمكن أن نفترض أن بناء الثقافة السياسية الحديثة ، وما تفرزه من أنماط للسلوك السياسى يتمحور حول مفهوم "البيعة" الذى عرفته الخلافة الإسلامية ، وخاصة بعد صورتها النقية الأولى فى عهد الخلفاء الراشدين . ويتأكد ذلك من خلال صور المبايعة الحديثة ، ومن خلال الأساليب التى تتبع عادة فى تأسيس التنظيمات السياسية ، سواء كانت تنظيمات سياسية للنظام الشرعى للدولة ، أم كانت تنظيمات سياسية تحاول خلع هذه الشرعية ، وأخيرا من خلال الأساليب الخطابية المختلفة [٧] . وبتأسيس هذا

التعايش بين الأساليب القديمة والأساليب الحديثة فى ضوء مشروع الحداثة ، فإن هذا المشروع لا يميل إلى خلق قطيعة مع الماضى ، بقدر ما يميل إلى توظيف العناصر التراثية وتحويلها لتنصهر فى النظم والعلاقات الحديثة ، وهى عملية تلعب دورا كبيرا فى خلق الشرعية السياسية .

وفى ضوء هذه الظروف يتشكل الخطاب السياسى للدولة ، بحيث يضم فى داخله عناصر مختلفة . ويلعب الدين عنصرا أساسيا فى تشكيل هذا الخطاب . ويظهر ذلك فى صور عديدة ، بعضها قانونى وبعضها رمزى دلالى . فالدولة تحرص على أن تغلف سياساتها بطابع دينى ، وذلك عن طريق تحويل المؤسسات الدينية إلى جزء من أجهزة الدولة الأيديولوجية ، بحيث تصبح مهمة هذه الأجهزة تقديم الفتاوى الدينية فى المسائل الخلافية التى أفرزتها الحداثة ، مثل فوائد البنوك، وتنظيم الأسرة ، والإجهاض (تحت ظروف معينة) ، وزراعة الأعضاء ، والموقف من العلم ومن الحضارة الغربية (٨) . ويدل ذلك على أن الدولة تحرص على أن تجعل الدين جزءا من الجوانب الحداثية ، لتخرج منظومة أيديولوجية لها طابع خاص ، وتقوم المؤسسات الدينية العاملة تحت تأثير الدولة بالدور الأساسى فى هذه العملية .

ومن ناحية أخرى نجد أن الدين يشكل أحد المرجعيات الأساسية فى الخطاب السياسى للنخبة السياسية . وتختلف حدة الاتكاء على المرجعية الدينية من فترة تاريخية لأخرى ، فى ضوء حاجة النظام إلى هذه المرجعية لتدعيم الشرعية، أو لتحجيم دور جماعات سياسية بعينها . ويمكن الكشف عن دور المرجعية الدينية فى الخطاب السياسى بالمقارنة بين الخطاب الناصرى والخطاب الساداتى . فقد كان موقف الناصرية من الدين ينحصر فى "التأكيد على الجانب الروحى للدين وعدم تعارضه مع قضايا التنمية والتحرر الوطنى والنضال ضد

الاستعمار والعدالة الاجتماعية . كما أنه تميز بغلبة رد الفعل على الحملات الدعائية والإعلامية التى استهدفت إحداث تناقض بين الدين والتوجهات الاجتماعية والسياسية والقومية لمصر" (٩) . أما السادات فقد أكثر من الإشارات إلى الدين ، وكان يحرص على افتتاح خطبه افتتاحا دينيا ، كما كان يحرص على تلاوة بعض آيات من القرآن أثناء الخطبة . وحرص السادات على تأكيد العلاقة بين مقولة "العلم" ومقولة "الإيمان" بحيث أصبحت مقولة "العلم والإيمان" من المقولات الأساسية التى يتأسس عليها خطابه الدينى . ويفسر عبدالعليم محمد هذا التشديد على المرجعية الدينية فى الخطاب السياسى فى ضوء طبيعة التحالفات التى كان السادات ينوى عقدها على الصعيد التكتيكى - والاستراتيجى ، ونمط الثقافة التى يستهدف تكريسها وبلورتها، وهى ثقافة قدرية اغترابية تتلاءم مع مقتضيات السيطرة ومصادرة الاعتراض على السياسات المطبقة (١٠) .

ومن الواضح من هذه المقارنة بين الخطاب الساداتى والخطاب الناصرى ، أن الرجوع إلى الخطاب الدينى كمصدر لتحقيق الشرعية أو لرسم تحالفات يختلف فى شدته وشكله من مرحلة إلى أخرى ، بل إنه قد يختلف داخل المرحلة الواحدة وفقا لذات الاعتبارات . ففى المرحلة الساداتية لم تشهد كثافة فى التشديد على المرجعية الدينية فى الخطاب السياسى إلا فيما بعد عام ١٩٧٣ ، حيث حاول الخطاب الساداتى مفارقة الخطاب الناصرى ، وتأسس إطار أيديولوجى مخالف ، وتحالفات مخالفة . لقد سعى إلى أن يؤسس أيديولوجية تدعو على المستوى الخطابى إلى تحرير الاقتصاد وفك سيطرة الدولة ، وإلى تأسيس تحالفات مع الجناح الرأسمالى من الطبقة الوسطى ، مع محاولة تصفية الأصوات الاشتراكية والماركسية . وبهذا فقد كان الرجوع إلى المرجعية الدينية فى الخطاب وظيفيا فى تدعيم هذه السياسات وتلك التحالفات .

بل إننا قد نذهب إلى أبعد من ذلك بالقول بأن نمو العناصر الدينية داخل الخطاب الساداتى خلال فترة السبعينيات ربما ارتبط ببعض المتغيرات الإقليمية والعالمية ، فقد بدأ الدور الاقتصادى المتعاظم للدول العربية النفطية ، وخاصة بعد ارتفاع أسعار النفط على إثر حرب أكتوبر ١٩٧٣ . وبدأت الثروة البترولية تشكل معالم كثيرة فى الحياة العربية وفى السياسة العربية . وقد يكون الميل الكبير نحو إبراز العناصر الدينية فى الخطاب السياسى الساداتى له علاقة بالتحولات الإقليمية والعالمية المرتبطة ببروز أهمية ثروة النفط فى تشكيل الاقتصاد العالمى ، وفى التأثير على صناعة القرار ، بل على الحياة الاجتماعية فى كثير من الأقطار العربية.

ومهما يكن من أمر ، فإننا بإزاء نمط من الخطاب السياسى الحديث الذى تنصهر فيه العناصر الحديثة مع العناصر الدينية ؛ لتنتج خطابا حداثيا من نمط خاص ، خطابا قادرا على أن يعيد إنتاج عناصر مختلفة من أجل تحقيق أهدافه ، وقادرا على أن يخضع الأطر الحديثة لتخدم الأطر التراثية ، وتحويل الأطر التراثية لتخدم الأطر الحديثة . وتكون النتيجة إنتاج نمط ثالث من الخطاب السياسى ، لا هو حداثى ولا هو تراثى ، بل هو نمط حداثى برانى . ونستطيع هنا أن نفصل الحديث حول دور هذا الخطاب فى بناء الأمة ، أو فى بناء الدولة الوطنية ، وحول طبيعة هذا البناء على المستوى الخطابى وعلى المستوى الواقعى ، وحول دور النخبة السياسية وتصوراتها عن نفسها . ولكن الاستفاضة فى هذه الموضوعات تخرج هذه الورقة عن أهدافها . ولكن حسبنا أن نشير إلى أن هذا النمط من التداخل الخطابى ، وما يصاحبه من قدرة على توظيف العناصر المختلفة والمتناقضة ، وجمعها فى منظومة خطابية واحدة حسبما تقتضيه الظروف ، نقول إن هذا النمط من التداخل الخطابى يلعب وظيفة فى تشييد مفهوم الأمة أو الوطن

على المستوى الخطابى ، ويظل هذا المفهوم متناغما ومتسقا على المستوى الخطابى ، فى مقابل بنية مفككة لا تعكس التناغم والاتساق الخطابى الظاهرين . وإذا ما أخذنا مثلا مفهوم المواطنة كأحد المفاهيم البارزة فى الخطاب ، والتى يتم تأكيدها من خلال الدستور والقوانين والصيغ الخطابية المختلفة ، بحيث يبدو الأمر وكأن ثمة مساواة وعدالة . ولكن هذا المفهوم للمواطنة غير قائم فى حياة الناس العادية ، ولا ينعكس فى تفاعلات تعاقدية يومية (فثمة أناس لهم حقوق أوفر من أناس آخرين ، وثمة تصورات عن أشكال للتميز المواطنى) ، وتحتاج هذه النقطة إلى متابعة بحثية مستفيضة .

لنتجه الآن إلى الوجه الآخر من العملة ، لنرى إلى أى مدى تتجلى الحداثة داخل الخطاب الدينى . فإذا كان الخطاب الدينى قد تجلى فى خطاب الحداثة وانصهر فيه ، فإن خطاب الحداثة قد تسرب إلى الخطاب الدينى ، وحاول هذا الأخير أن يستدمج هذا الخطاب داخله بطريقة لا تبتعد كثيرا عن الطريقة التى تستخدم من قبل الدولة فى استدماج الخطاب الدينى .

٣ - *الحداثة فى الخطاب الدينى*

إذا كان الخطاب السياسى للدولة يميل إلى أن يدمج الدين فى بنائه كعنصر مشكل للخطاب ، وكرمز لخلق حقل دلالتى خاص ، فإن الخطاب الدينى يميل إلى أن يشاغب الحداثة وأن يسيطر عليها بمقولاته الخاصة . لقد كان الخطاب الدينى تحت النظام الخلافى خطابا مكتفيا بذاته ، مستمدا لعناصر تكوينه من التراث الفقهى الإسلامى الذى توارثه الدعاة والفقهاء عبر فترات طويلة من الزمن . وغالبا ما كان هذا الخطاب يقوم على المقدمات الإيمانية التى تنحصر فى حمد الله وشكره والدعاء للنبى والصحابة وأولى الأمر ، ثم الدفاع عن العقيدة على اختلاف

فى مناهج هذا الدفاع ، والأمر باتباع قواعد السلف [١١] . لقد كانت العلاقة بين رجال الدين ورجال السياسة فى النظام الإمبراطورى تقوم على نوع من الانسجام . فرجال الدين يشكلون عنصرا لا غنى عنه فى جماعة الرأى التى يطلق عليها "أهل الحل والعقد" ، كما أن خطابهم يلعب دورا فى شرعية النظام السياسى ؛ بل يمكن القول بأن شرعية النظام السياسى تستند فى الأساس إلى شرعية دينية .

ولكن علاقة الانسجام هذه قد تفككت مع دخول المجتمعات الإسلامية فى نطاق المنظومة الحداثية . لقد أدى اندماج هذه المجتمعات فى نطاق الرأسمالية العالمية إلى تفكيك الرابطة السياسة ذات الطابع الأبوى – السلطانى ، وبدأت المفاهيم الحداثية تتسرب إلى وجدان المجتمعات ووعيها . ولقد تتوج هذا التطور بتأسيس الدول الوطنية الحديثة ، التى لم تعد تستمد شرعيتها – من حيث الشكل على الأقل– من أساس دينى . حقيقة أن هذه الدول قد استمدت –بشكل ذرائعى– عناصر دينية من هنا وهناك ، لتحقيق وظائفها وشرعيتها . ولكن المفاهيم الحداثية الجديدة حول نظم الحكم والحرية والديمقراطية قد وضعت الخطاب الدينى فى حالة دفاع . واتخذ هذا الدفاع صورا عديدة ، ولكنها – رغم اختلافها – كانت محاولات إضفاء الطابع الدينى على مقولات الحداثة . وربما يكون هذا الذى دعا بعض الباحثين إلى أن يطلق على هذه العملية مفهوم "أسلمة الحداثة" . ويقصد بهذا المفهوم "إضفاء لباس إسلامى على أمور لم تنشأ فى وطن إسلامى ، وليست نتيجة تطور ذاتى للفكر والمجتمع الإسلاميين [١٢] . إن عملية أسلمة الحداثة بهذا المفهوم هى محاولة للتعايش مع الحداثة عن طريق رفضها ، وإكسابها مضمونا إسلاميا حتى على مستوى الخطاب فقط ، وهى نتاج من نواتج التعارضات التى أنتجتها الحداثة فى علاقتها بالتراث .

ورغم أهمية مفهوم "أسلمة الحداثة" ، فإننا نميل إلى النظر لهذه العملية على أنها أحد مجالى الحداثة البرانية التى تنتج أشكالا وصورا من التكيف على كل المستويات ، دون الميل إلى إحداث قطيعة مع أى شىء . وقد ظهر ذلك فى الخطاب السياسى للدولة الذى هو خطاب حداثي ولكنه يخلق حقول دلالة تراثية . وهكذا فإنه يتحصن فى الحداثة ، مع عدم خلق قطيعة مع التراث . وبنفس الطريقة فإن الخطاب الدينى يتحصن بالتراث دون أن يخلق قطيعة مع الحداثة ، ويحاول أن يخلق أشكالا من التكيف والتحول بحيث يدرك كل شىء . وبهذه الطريقة فإن المحاولات التى يطلق عليها "أسلمة الحداثة" هى محاولات لخلق تعايش مع الحداثة . وتنتج هذه المحاولات آلية أطلقنا عليها فى بحث سابق آلية "التعايش – الرفض" (١٣) . فالخطاب الدينى يتعايش مع الحداثة عندما يحاول أن يقدم أدلة شرعية على السياسات الحديثة للدولة ، وعندما يحاول أن يجد للصيغ الحديثة جذورا فى الفكر الإسلامى (فقد تصدى هذا الخطاب لمفهومات العدل والحرية والمساواة ، والقومية والوطنية ، والإنتاج والتوزيع والاستثمار والادخار) ، أو عندما يحاول أن يضفى طابعا إسلاميا على العلوم المختلفة طبيعية كانت أم اجتماعية ، أو عندما يعيد إنتاج نفسه من خلال أدوات حداثية استهلاكية دون أن يتقبل الأسس العقلية والفلسفية التى أنتجتها . وفى الوقت الذى يتعايش فيه هذا الخطاب مع الحداثة على هذا النحو فإنه يصارعها ويقاومها ، ويظهر ذلك عندما يشن الخطاب الدينى حملة على الحضارة الغربية التى هى مصدر الحداثة .

وأغلب الظن أن هذا الرفض للحضارة الغربية والدعوة إلى مقاومة الأسس الفكرية التى استندت إليها ، ليس إلا دعوة شكلية ـ فهذه الدعوة نفسها تنتج من خلال أدوات حداثية . ولكن دعك عن هذا التناقض الكامن فى رفض عقل الحداثة مع السعى نحو الإفادة من المنتجات المادية للعقل . وانظر كيف يسعى الخطاب

الدينى جاهدا إلى إضفاء الطابع الدينى على كل منتجات الحداثة ، وخاصة منتجاتها السياسية والاقتصادية . ويظهر ذلك فى السعى الدءوب من جانب الخطاب الدينى نحو البحث عن الأصول الدينية لمختلف الأيديولوجيات الحداثية (الاشتراكية والليبرالية والقومية) ، ولمختلف المفاهيم الحداثية (الحرية ، والمساواة ، والديموقراطية) ، ولمختلف النظم الاقتصادية الحداثية (الادخار ، والاستثمار ، والإنتاج) . ويتأسس موقف الخطاب الدينى فى مسعاه هذا إما على موقف دفاعى ، عندما يميل الخطاب الدينى نحو خلق مقابلة بين ما هو دينى وما هو حداثى ، وإما على موقف الرفض المتعالى الذى ينكر على الحضارة الغربية ملكيتها لهذه المنتجات الحداثية ، فجميع أصولها كانت موجودة فى حضارات الشرق . وفى الحالتين تظهر محاولة لاستملاك الحداثة .

الهوامش والمراجع

١ – A. Giddens; *Modernity and Self identity*, (London: Polity Press, 1991). p. 15.

٢ – Ibid; pp. 19 - 21.

٣ – W. E. Connolly; *Political Theory and Modernity*, (Oxford: Blackwell, 1988). pp. 1-3.

٤ – انظر : أحمد زايد ، الإسلام وتناقضات الحداثة ، المجلة الاجتماعية القومية ، العدد الأول ، المجلد الحادى والثلاثون ، ١٩٩٤ .

٥ – انظر : أحمد زايد ، الدولة فى العالم الثالث ، الرؤية السوسيولوجية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

٦ – برهان غليون ، الدولة والدين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١ ، ص ١٤٣ .

٧ – A. Zayed; "Political Culture and Forms of Politics in Egypt", in: M. E. Gawhary (ed.) *Egyptian Yearbook of Sociology* Vol. 7. 1984.

٨ - أحمد زايد ، ١٩٩٤ ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

٩ - مارلين نصر ، التصور القومى فى فكر جمال عبد الناصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ١٩ .

١٠ - عبد العليم محمد ، الخطاب الساداتى ، كتاب الأهالى ، رقم ٢٧ ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٣٩ .

١١ - هذه هى المقدمات الإيمانية كما حددها حسن حنفى فى المرجع التالى ، حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول ، المقدمات النظرية ، مكتبة مدبولى ، ١٩٨٨ ، ص ص ٥ - ٥٠ .

١٢ - عبد المجيد الشرفى ، الإسلام والحداثة ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٩٠ ، ص ١٨٥ .

١٣ - أحمد زايد ، ١٩٩٤ ، مرجع سابق .

العنف والسياسة فى التسعينات
فرضيات للبحث

إيمان فرج*

قد يبدو أن العلاقة بين العنف والسياسة هى علاقة تعارض وتضاد ، وذلك على اعتبار أننا بصدد نمطين متناقضين للفعل ، لا يتحقق أى منهما عمليا إلا بنفى الآخر وعلى حسابه . فإذا ما حاولنا تجاوز هذا المنظور وطرحنا السؤال حول "العنف السياسى" ، وإلى أى مجالات الممارسة ينتمى ويمكن تصنيفه ، يتضح أن ثمة قدرا من التداخل والاستمرارية ، يصعب معه تحديد الخط الفاصل . فالسياسة – من ساس يسوس– وإن كانت تعرف بوصفها "فن الممكن" ، إلا أنها تنطوى بالضرورة على ذلك القدر من العنف اللازم ، لتحويل الأمر الممكن إلى أمر حال وواقع ، فضلا عن الإبقاء على هذا الأمر الواقع والمحافظة عليه . ومن ثم ، فإن السياسة تشمل العنف ، سواء ظهر بشكل واضح كإحدى أدواتها . أو ظل فى طور الكمون كإحدى آلياتها الضمنية . وبالمثل ، فإن السياسة تظهر كأحد الأهداف العليا للعنف والمفسرة إلى حد كبير لآلياته ، بوصفه إجبارا فى مواجهة الإجبار . إن تجاوز ثنائية العنف/السياسة يبدو ضروريا فى إطار هذه الدراسة التى تدور حول التأثيرات المتبادلة فيما بينهما . وبالمثل ينبغى التأكيد بداية على أن

* باحث ، المركز الفرنسى للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية ، القاهرة .

العنف السياسى ليس سلوكا لفاعل منفرد ، كما أنه لايمكن اختزاله إلى سلسلة من الوقائع ، ولكنه صفة تميز نمط التفاعلات القائمة بين أطراف ، أو هو بمعنى آخر ، علاقة . وفى إطار هذه الدراسة ، سيتم تناول العنف لا كموضوع ، وإنما باعتباره دالة على عدد من التفاعلات السياسية . فما هو موقف قوى سياسية تعارض نظام الحكم فى إطار قواعد الشرعية التى وضعها هذا النظام ، والتى تشارك فيها ، من حركات احتجاجية تمارس العنف ، وهو أعلى صور نفى الشرعية عن ذلك النظام ؟ وتحت أى ظروف يفضى العنف السياسى إلى التباعد بين الشرعية والمشروعية ؟ إن ظهور وتنامى حركات الاحتجاج الإسلامى المقترنة بالعنف المادى قد خلف آثارا سياسية هامة متفاوتة العمق والمدى ، سواء على مستوى التفاعلات الداخلية لقوى المعارضة ، أو على مستوى التفاعلات فيما بينها. فضلا عن تأثير ذلك على موقف هذه القوى من نظام الحكم ، وموقف هذا النظام منها . ومن المسلم به أنه يصعب الفصل تحليليا بين هذه المستويات الثلاثة والتى تتمثل محصلة التداخل فيما بينها فى إعادة تعريف الخصم والحليف السياسيين ، وإعادة صياغة أولويات الحركة السياسية وأساليبها .

أولا : ضبط المفاهيم

العنف السياسى . نقد بعض المسلمات

يعتمد عدد من المعالجات لموضوع العنف السياسى على بعض المسلمات الضمنية التى يتعين تقييمها. ولسنا هنا بصدد إجراء قراءة ثانوية نقدية لأعمال سابقة ، بقدر ما يتعلق الأمر بالتأكيد على بعض المحاذير المنهجية التى يجب الأخذ بها فى الاعتبار عند تناول الموضوع . وتتجاوز هذه المحاذير قضية موضوعية الباحث وميله إلى تبنى تصورات أطراف سياسية محددة أو الانحياز لها ، إلى طرح

القضية العكسية أحيانا ، وهى تبنى القوى السياسية ذاتها ، وهى بصدد تبرير وتفسير مواقفها للتصورات التى يطرحها الباحثون ، وقدر التداخل الهام بين الخطاب الإعلامى والخطاب الأكاديمى ، وخاصة مع نفوذ الأخير ، تحت إلحاح الخطر السياسى ، إلى وسائل الإعلام ، فى صورة مبسطة ، وإعادة إنتاجه على هذا النحو .

المسلمة الأولى : هى أنه يمكن تناول العنف السياسى على نحو مباشر وموضوعى من خلال رصد أحداثه ومظاهره بشكل دقيق . وهناك من الأسباب ما يدفع إلى التشكك فى صحة هذه المقولة ، ولعل أهم هذه الأسباب هو أن العنف السياسى كموضوع يصعب فصله عن الخطاب المصاحب له ، وخاصة إذا ما كان هذا الخطاب الإعلامى/السياسى هو أداة السرد والنقل الوحيدة ، حيث ينتفى العنف السياسى وتنعدم آثاره السياسية المستهدفة فى غياب العلانية ، ومن ثم فإن الخطاب "التقريرى"، كثيرا ما يكون مشبعا بالتصورات . وعلى سبيل المثال ، فإن أحداث ووقائع العنف السياسى التى تترتب عليها خسائر جسيمة فى الأرواح البشرية ، تحظى بتغطية إعلامية واسعة ، وتعكس من وجهة النظر الإعلامية تصاعدا فى درجة العنف السياسى ، على حين لا تحظى العمليات محدودة الخسائر ، أو تلك التى تأخذ الطابع النمطى الاعتيادى بنفس المعالجة . وفى المقابل ، فقد تكون للباحث رؤية مختلفة حول دلالة هذه الأحداث من زاوية تختلف عن الرؤية الأمنية للعنف وآثاره المباشرة . ومن ثم ، فإن إمكانية رصد العنف "كموضوع" بمعزل عن الظروف الموضوعية لإنتاج الخطاب الذى يصنع الموضوع ذاته ، تكون ذات فائدة تحليلية محدودة ، كما أنها تسقط من حسابها تحليل التصورات الضمنية التى يكون دورها محوريا فى تقديم ما يوصف على أنه "الحقائق" أو الوقائع "المجردة" .

أما المسلمة الثانية ، فمحورها هو أن كافة أشكال العنف السياسى التى تشترك فى محل نفس الشعارات يمكن إرجاعها إلى نفس العوامل المفسرة ، وبمعنى آخر ، فإن أشكال العنف التى تمارسها بعض التيارات الإسلامية ، يمكن إرجاعها لنفس التفسيرات ، لا لسبب إلا لأن القائمين بها يعبرون عن هوية سياسية واحدة ، أو يلتفون حول مطلب موحد مثل إقامة الحكم الإسلامى . وهو ما يعنى بقول آخر أنه يمكن التعامل مع كافة أشكال العنف المرتبطة بالحركات الإسلامية منذ نهاية السبعينيات حتى الآن ، بوصفها تعبيرا تراكميا عن استمرارية نفس الظاهرة . والواقع أن الأهداف المعلنة إن تشابهت أو حتى تطابقت لا تكفى وحدها للتدليل على وحدة الظاهرة من الناحية السوسيولوجية ، وعلى سبيل المثال ، فليس هناك ما يؤكد أن حادث المنصة عام ١٩٨١ فيه ما يفسر حوادث الاعتداء على السياح عام ١٩٩٣ ، فهناك اختلاف واضح فى الانتماءات الاجتماعية/المنهجية فى الحالتين ، وفى درجة وضوح وحضور الرهانات السياسية ، فضلا عن أن مثل هذا الاقتراب ، يتبنى مقولة العنف كسلوك لفاعل مستقل وحيد –هو فى هذه الحالة الجماعات الإسلامية التى تمارس العنف– ويصدق هذا أيضا على التصورات التى تقول بخروج كافة الحركات الإسلامية ، من سلمية وغير سلمية ، من عباءة الآباء المؤسسين ، أى الإخوان المسلمين ، بل ومن قبلهم رشيد رضا والإمام محمد عبده ... إلخ ، وذلك من منطلق أنهم جميعا يشكلون مراحل وتنويعات ضمن حركة للإحياء الإسلامى ، لها منطلقها الداخلى . والواقع أن مقولة الأسبقية التاريخية ، وإن كانت صحيحة ، إلا أنها لا تكفى للتدليل على صحة مقولة :"التوالد" التى تسقط من الاعتبار اختلاف الأجيال والظرف السياسى الاجتماعى ، فضلا عن دور الأطراف الفاعلة الأخرى فى تشكيل الحركة الإسلامية على ماهى عليه .

وتتعلق المسلمة الثالثة والأخيرة بعقلانية العنف وقابليته للفهم ، وهى ذات شقين ، حيث تعني فى جانب أول منها ، أن القوى التى تلجأ إلى العنف السياسى، لديها استراتيجية ، وأنها تتحرك بشكل براجماتى ، بناء على تصور واضح للغايات والوسائل والعلاقات التى ترتبط فيما بينها ، ويمكن التساؤل عن صحة هذه المسلمة إذا ما تعلق الأمر بدراسة سلوك جماعى ، تلعب فيه اعتبارات مثل "المصادفة" و"الغضب" دورا كبيرا . أما الشق الثانى من المسلمة فيرتبط بدراسة الظاهرة نفسها ، فافتراض العقلانية فى سلوك العنف هو ما يجعله قابلا للتفسير والفهم ، بل والتوقع ، ومن ثم المواجهة . وهذا التصور يمثل إلى حد كبير رد فعل دفاعيا للجسد الاجتماعى فى محاولته رأب الصدع والحفاظ على تماسكه الداخلى. وليس من المستغرب فى هذا الإطار أن يدور الجانب الأكبر من الدراسات المتعلقة بالموضوع ، والحوارات الإعلامية ، حول "أسباب العنف" [1] . ومن ثم تنشأ شبكة من العلاقات السببية التى تربط بين ظهور العنف السياسى وبين السياق الاقتصادى/الاجتماعى أو بين الأسباب السياسية ، أو تلك التى تربطه بوضعية الفكر الدينى ذاته . ومثل هذه التفسيرات لا يعوزها المنطق ، ولا ينقصها التماسك الداخلى ، ولكنها تظل غير قابلة للنفى أو الإثبات . ومن ثم فإن السؤال حول أسباب العنف السياسى ، يظل أقرب إلى الأسئلة "الميتافيزيقية" بالمعنى الذى تشير إليه كتابات علم اجتماع المعرفة . ولا يعنى هذا أن السؤال غير مشروع ، بقدر ما يعنى أن صحة الإجابات بالغة النسبية ، وأنها لا تقبل التعميم إلا على نحو محدود جدا ، ومن ثم فقد تتمثل مهمة الباحث فى التوصل إلى توصيف دقيق لحالة معينة ، أكثر مما تتمثل فى تقديم التفسير الشامل . إن إعادة النظر فى هذه المسلمات الثلاث ، لا تفضى إلى إنكار أية معرفة ممكنة حول العنف السياسى ، بقدر ما تؤدى إلى حصر حدود ما يمكن معرفته حول هذه الظاهرة ، وصياغة

الأسئلة القابلة للإعمال . وتتدخل المسلمات المعرفية الضمنية –على نحو كبير– فى تعريف الظاهرة محل البحث ذاتها .

العنف السياسى . إشكاليات التعريف

تتمثل الإشكالية الرئيسية التى يطرحها تعريف العنف السياسى فى موضع مفاهيم الشرعية والمشروعية من التحليل ، وإمكانية بناء نموذج تحليلى "محايد" ، متحرر من الانحياز القيمى من جانب ، ويأخذ فى الاعتبار ، من جانب آخر ، تفاوت الأوزان النسبية السياسية . وتزداد أهمية هذه القضية ، عندما يصبح أحد المحاور الرئيسية للصراع حول الرموز ، هو التمييز بين ما يوصف بالعنف وما يصنف على أنه العنف المضاد الذى يدافع من خلاله أحد الأطراف عن ذاته ، مما يكسبه مشروعية أخلاقية ، حتى وإن لم يكن مشروعا سياسيا[٢] . وفى هذا الصدد ، فإن منطق جماعات المدافعين عن حقوق الإنسان ، يقوم على ادعاء الحيدة المطلقة ، والتوازى بين أشكال وممارسات العنف أيا كنت الأطراف التى تمارسها . ولسنا هنا بصدد تقييم صحة هذا الإدعاء ، وله بالطبع ما يبرره من زاوية المدافعين عن حقوق الإنسان ، والفاعلية الحركية ، ولكن منطق الباحث قد يختلف ، لأنه مطالب ببناء "موضوعه" اعتمادا على تعريف معين ، وهو ما يفترض تجاوز موقف الرصد أو الإدانة . ويصدق الأمر ذاته على مقولة العنف الفكرى والعنف المادى التى تتبادل الأطراف المتصارعة استخدامها فى المجال السياسى ، لكنها ذات فائدة تحليلية محدودة للباحث ، مع إدراكه لسهولة اتهام الآخر بممارسة العنف الفكرى .

ويفضى هذا إلى إشكالية ثانية تتعلق بما يتم إدراجه تحت مسمى "العنف السياسى" من ظواهر وأشكال للسلوك . فبعض الدراسات والتقارير تدرج تحت

هذا المسمى كافة أشكال التظاهر والاحتجاج السلمى والاعتصام ، فضلا عن التفجيرات والاغتيالات [٢] . وبهذا المعنى ، فإن كل خروج على الشرعية ، يعد عنفا سياسيا ، بما في ذلك كل مظاهر وسلوكيات الاحتجاج الجماعى السلمية . وإضافة إلى ما يعكسه هذا المنطق فى انحياز واضح لمعايير النظام السياسى والقانونى السائد ، فهو يسقط من حسابه الطابع الجدلى لعلاقة العنف ، كما أنه يسوى بين ظواهر - قد تستوى من وجهة نظر الشرعية كما يعكسها القانون - ولكنها تختلف وتتفاوت من الزاوية السياسية ، فبعض أشكال الاحتجاج السياسى والاجتماعى التى تمثل خروجا على القواعد القانونية ، قد تكون مقبولة سياسيا ، بل إن التغاضى عنها يعد ضمن آليات النظام السياسى ذاته . وهنا فإنه يصعب من زاوية التحليل السياسى الذى يسعى إلى تجاوز المنحى القانونى الشكلى . يصعب الجمع ضمن تصنيف واحد، بين ما يهدد النظام السياسى والاجتماعى السائد ، وبين ما يسمح باستمراره وتشغيل آلياته وإن كان غير شرعى .

أخيرا ، فإن الاستخدام الموضوعى لمصطلح أو مفهوم "الإرهاب" يقضى بضرورة البحث في دوافع الأطراف التى تمارس هذا النمط من الفعل ، وهو ما يبعدنا عن قضية العنف السياسى ، وهو وفقا لتعريف إجرائى ضيق ، "ممارسات إشاعة الفوضى أو التدمير أو الإصابة ، التى يكون من شأن موضوعها أو غرضها أو ضحاياها ، أن تكتسب دلالة سياسية ، أى تلك الممارسات التى تسعى إلى إحداث تغيير فى سلوك الآخر . فى إطار علاقة مساومة ، يكون لها تأثيراتها على النظام الاجتماعى"[٣] ، وهذا التوصيف يؤكد على طابع العلاقة كسمة مميزة للعنف السياسى ، ويتجاوز معضلة التمييز بين ممارسة العنف من زاوية الاحتكار الشرعى لأدواته - أى الدولة - وبين ممارسته من زاوية الاحتجاج على هذا الاحتكار . فضلا عن ذلك ، فهو لا يربط الطابع السياسى لهذا العنف بغايته أو

بأغراضه المستهدفة ، بقدر ما يربطه بنتائج العنف السياسى ذاته ، وإلى هذا التعريف ، يمكن أن نضيف عددا من التوصيفات التى تميز العنف السياسى عن غيره من الأشكال ، باعتباره عنفا داخليا ، أى يدور بين أطراف يخضعون لنفس السلطة السياسية ، وتجمع بينهم عناصر مشتركة ، كما أن هذا العنف يدور حول السلطة ، فيستهدف انتزاعها من القائمين عليها ، أو استمرار الاستئثار بها فى مواجهة من يطالبون بها ، وهو بذلك عنف متبادل بالضرورة . والعنف السياسى لا يستهدف الأشخاص ، بقدر ما يستهدف الرموز ، وهو بالأساس سلوك جماعى يتسم بالتضحية والإيثار ، ولا تحركه المصالح والدوافع الخاصة ، ولا تتأتى آثاره إلا بالإعلان عنه [٤] .

العنف والسياسة ، فرضيات للبحث

تشكل الحركات غير الشرعية التى تلجأ إلى العنف ، عنصرا فاعلا على الساحة السياسية ، لا يقل فى دوره وأهميته عن القوى والأحزاب السياسية الشرعية ، ولا يرجع ذلك إلى جماهيرية هذه الحركات أو قوتها ، ولا إلى درجة التهديد المباشر الذى تمثله بالنسبة لسلطة الدولة ، بقدر ما يعود إلى أن هذه الحركات ، بإعلانها رفض قواعد اللعبة السياسية ، تشكل تحديا لكافة القوى المشاركة فى هذه اللعبة . وأيا كانت حدة الإدانة والاستنكار التى قد يثيرها العنف السياسى ، فهو يطرح فى الصميم مسألة شرعية السلطة ، ويفرض على كافة القوى تأكيد موقفها من هذه الشرعية .

لا تنحصر تأثيرات علاقة العنف السياسى على الأطراف التى تمارسه أو تتعرض له فحسب ، ولكنها تمتد إلى مجمل الساحة السياسية . فهى تؤدى إما إلى مزيد من الإجماع والالتفاف حول قواعد اللعبة السياسية السائدة ، وإما إلى

تخلخل هذا الإجماع ، ودفع قوى المعارضة إلى صفوف الرفض ، أو إلى محاولة التفاوض والضغط من أجل تحسين قواعد وشروط هذه اللعبة .

إن التأثيرات المترتبة على العنف السياسى ، غالبا ما يتم توظيفها سياسيا على يد أطراف لا تنخرط فى ممارسات العنف المادى مباشرة ، حيث تسعى هذه الأطراف إلى استثمار العنف السياسى الذى يمارسه آخرون ، للحصول على مزيد من المكتسبات السياسية والبرهنة على سلامة مطالبها وتوجهاتها . ويصدق هذا على القوى المعارضة التى تقدم القراءة التى تتفق مع أهدافها ، بقدر ما يصدق على الدولة حين تتخذ من العنف الاحتجاجى مبررا لإحكام قبضتها على كافة أشكال الاحتجاج .

يتفاوت تأثير العنف السياسى على تشكيل وإعلان مواقف القوى السياسية ، وفقا لمركزية هذه القضية - أى العنف السياسى - فى الطرح السياسى لهذه القوى ، ومدى تأثر أدائها السياسى بظهور هذا النمط من التعبئة ، فضلا عن تصورها لدورها ضمن اللعبة السياسية كنخبة بديلة أو مضادة ، أو كحركات جماهيرية تضطلع بمهام التعبئة السياسية .

يزداد تأثير العنف السياسى على القوى السياسية فى حالة غياب ما يمكن أن يسمى بالأغلبية السياسية ، وفى غياب الاتفاق حول قواعد اللعبة السياسية ، أو عدم التزام كافة الأطراف بها ، كذلك فإن عدم تبلور الأسس المجتمعية للمجال السياسى ، متمثلا فى محدودية النخبة والنخبة المضادة على السواء ، وضعف مؤسسات التنشئة السياسية وسلوك المواطنة ، يضعف من قدرة النظام السياسى على استيعاب العنف . وفى المقابل ، فإن هذه السمات تكرس "علاقة العنف" الثنائية بين جهاز الدولة منفردا من جانب ، وجماعات العنف الاحتجاجى من جانب آخر .

كلما اتسعت مساحة المطالب السياسية القابلة للتفاوض ، أو بمعنى آخر، كلما ازدادت استقلالية النظام السياسى عن الدولة ، أمكن للقوى السياسية أداء وظائفها كشريك ومنافس فى آن واحد . أما فى حالة احتكار الدولة لمبادرات الانفتاح السياسى ، والتطابق بين الدولة والنظام السياسى، فإن القوى السياسية تفتقر إلى الفاعلية ، ولا يعنى هذا بالضرورة احتلال العنف الاحتجاجى للفراغ السياسى الناجم عن ذلك ، بقدر ما يعنى أن تسود حالة من الاغتراب السياسى ، ويمكن النظر إلى العنف السياسى باعتباره أقصى درجات التعبير عن الاغتراب السياسى ، وأعلى درجات نفيه فى آن واحد .

ثانيا : العنف السياسى على خريطة التفاعلات السياسية فى التسعينيات

إن العنف السياسى لا يحقق كامل آثاره وانعكاساته على الساحة السياسية ، إلا فى ظل ظروف موضوعية محددة ، منها ما يتصل بطبيعة الساحة السياسية -أشكال الاستقطاب السياسى والفكرى والتفاعلات بين النخبة السياسية والنخبة السياسية المضادة - ومنها ما يتصل بطبيعة العنف السياسى . إذن فوجود العنف السياسى فى ذاته ، ليس بالسبب الكافى لكى تتحقق كامل تأثيراته السياسية ، أو لكى يكون لهذه التأثيرات طابعها الخاص الذى تكتسبه من الظروف السياسية السائدة . إن رصد الساحة السياسية المصرية ، يسمح بالتأريخ لهذه الظاهرة ، اعتبارا من اغتيال الرئيس أنور السادات فى أكتوبر ١٩٨١ ، على يد : "تنظيم الجهاد" . أما قبل هذا الحدث ، فإن حركات الاحتجاج الإسلامى العنيفة كانت تحتل موقعا هامشيا محدود التأثير على صعيد التفاعلات السياسية . وعلى الرغم من أهمية بعض أحداث تلك الفترة ، وأهمها اختطاف واغتيال الشيخ الذهبى على يد "جماعة المسلمين" (١٩٧٧) ، وعملية الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية (١٩٧٤)، فإن الآثار السياسية لأحداث العنف هذه كانت محدودة ، فلم يستتبعها

استقطاب سياسى/فكرى بين القوى السياسية ، ولا هى أدت إلى استحضار قوى المؤسسة الدينية الرسمية - الأزهر- مثلما حدث فيما بعد ، كما أن العنف المتبادل بين الدولة وهذه الجماعات الاحتجاجية أو الانقلابية لم يكتسب طابع الحلقة المفرغة من الفعل ورد الفعل . وبشكل مواز ، كان استدعاء النظام الساداتى لرموز الإخوان المسلمين محاولة من قبل النظام لضرب قوى المعارضة اليسارية والناصرية . وبالمثل ، كان الاستخدام المظهرى للشعارات الإسلامية ، التى لم تكن قد اكتسبت بعد موقعها الأساسى ضمن أسس شرعية النظام ، وكان خطاب الدولة هو البادئ بأسلمة مصطلحات الخطاب السياسى . ولم تكتسب القوى الإسلامية بشقيها الأساسيين فى تلك الفترة - الإخوان المسلمين والجماعات الطلابية - لم تكتسب مركزيتها على الساحة السياسية ، إلا بانتقالها إلى صفوف معارضة النظام ، مع استقبال مصر لشاه إيران ثم معاهدة كامب ديفيد .

وفى المقابل ، فإن السنوات الأولى من حكم الرئيس مبارك قد شهدت هى الأخرى استدعاء للقوى الإسلامية ، لكنه لم يكن يستهدف فى هذه المرة ضرب المعارضة اليسارية التى كانت قد فقدت بالفعل مواقعها المؤثرة ، بقدر ما كان يستهدف حصار القوى الإسلامية الراديكالية ذاتها ، استنادا إلى التمييز الذى سنته الدولة بين المعتدلين والمتطرفين ضمن التيار الإسلامى . وكان هذا يعنى فى جانب منه اعتمادا أكبر على المرجعية الإسلامية كجزء أساسى من شرعية النظام . ولعل هذا التحول الكيفى فى دور التيار الإسلامى على الساحة السياسية - والذى قامت فيه الدولة بدور المبادرة فى الفترتين - يفسر إلى حد كبير تحول العنف السياسى الذى مارسته بعض قوى الاحتجاج الإسلامى من سلوك هامشى إلى عنصر نشط ضمن نسيج الحياة السياسية المصرية ، يتجاوز فى أثره السياسى ، العلاقة الثنائية بين نظام وقوى خارجة عن الشرعية ، بحيث يتحول إلى

"إشكالية" تفرض نفسها على كافة الأطراف . وعلى صعيد القوى السياسة المعارضة ، كانت الأوضاع مهيأة لاستقبال هذا التحول . فقد تحقق "الوفاق الوطنى" فى السجون فى سبتمبر ١٩٨١ ، وبدا أنه قد يمتد ليشمل مؤسسة الرئاسة لفترة على الأقل ، وظهر اغتيال الرئيس السادات فى وقت كان فيه نظامه فاقدا شرعيته ، بمثابة بداية لانفراج أزمة النظام السياسى ككل ، بشقيه ، الحكم والمعارضة ، وكانت التحولات الفكرية/السياسية التى شهدتها الثمانينيات أعمق أثرا من تلك التى جرت خلال السبعينيات . فبتأثير من الثورة الإيرانية ، تبنت بعض رموز اليسار والتيار القومى مقولات التيار الإسلامى ، وفرضت قضية الهوية نفسها على كافة الأطراف ، واتخذ الطرح الإسلامى شكلا ومضمونا قوميا ، وكان حضور قضية تطبيق الشريعة الإسلامية قويا ، فضلا عن مدافعة قوى المعارضة الشرعية عن حق القوى المحجوبة عن الشرعية – الإخوان المسلمين والناصريين (فى ذلك الوقت وحتى أبريل ١٩٩٢) – فى تشكيل أحزابها . ورغم عدم استجابة النظام لهذا المطلب ، فإنه قد قبل نوعا بوجود هذا التيار المحظور قانونا – ولعلها إحدى مفارقات الحياة السياسية المصرية – فحصل الإخوان المسلمون على التمثيل البرلمانى الصريح ، دون الوجود الحزبى من خلال التحالفات الانتخابية مع حزب الوفد (١٩٨٤) ، ثم فى إطار التحالف الإسلامى مع حزبى العمل والأحرار (١٩٨٧) . وبذلك تحقق للدولة مكسب سياسى مؤكد ، فمشاركة القوى الإسلامية من خلال التمثيل البرلمانى ، كانت تقطع الطريق أمام الطعن فى شرعية النظام السياسى . وعلى صعيد آخر ، كان الوجود الإسلامى على ساحة النقابات المهنية، وإن تحقق من ورائه للنظام مكسب أقل ، كان جزءا من تلك المحاولة التى راهن فيها النظام على قدرة التيار المعتدل – وفقا لتعريف الدولة له – على احتواء التيارات الراديكالية الإسلامية . على أن ما ينبغى التأكيد عليه هو أن

مرحلة الثمانينيات بما شهدته من "التمييز بين المعتدلين والمتطرفين" -كمبدأ حاكم لتفاعلات الدولة والتيار الإسلامى بمختلف مكوناته - كانت بمثابة استمرار للتداعيات السياسية التى ترتبت على حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ ، ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها كانت بالنسبة لنظام الرئيس مبارك تنحصر فى إدارة الأزمة" التى خلفتها التركة الساداتية المثقلة. أما مرحلة التسعينيات التى نحن بصددها ، فهى تشهد عددا من التحولات الكيفية التى يمكن عدها ضمن "الآثار المترتبة على أساليب إدارة الأزمة". فقد اختلطت الخطوط الفاصلة بين المعتدلين والمتطرفين مع اتجاه كل من الدولة والتيار الإسلامى بأجنحته المشاركة ، إلى مواقف أكثر راديكالية . وافتراضنا الأساسى هو أن تعامل الدولة مع العنف السياسى الذى مارسته بعض التيارات الإسلامية بالموازاة مع تصاعد التوتر والصدام بين الدولة والتيار الإسلامى المشارك ، فضلا عما يمكن وصفه بازدواجية الخطاب الرسمى -استدعاء المرجعية الإسلامية مع استبعاد الإسلاميين - كل ذلك قد أسهم فى أن تكتسب ظاهرة العنف السياسى مركزيتها فى المجال السياسى . وقد يكون فى بعض التحولات الكيفية التى شهدتها التسعينيات ما يدل على ذلك . ونعنى بهذه التحولات من جانب أول ، اشتداد الاستقطاب العلمانى/الإسلامى على المستوى الفكرى/السياسى ، والتغير فى أشكال ومظاهر العنف السياسى من جانب ثان . والواقع أن طرح التساؤل حول موقف قوى المعارضة من ظاهرة العنف السياسى فى مرحلة التسعينيات ، وانعكاسات هذه الظاهرة على التفاعلات السياسية ، هو فى جوهره طرح للتساؤل عن طبيعة العلاقة بين التغير فى أشكال العنف من جانب أول ، وازدياد حدة الاستقطاب العلمانى/الإسلامى من جانب ثان ، مع استبعاد القراءة السببية لهذه العلاقة . ويبقى أن التعرض لمرحلة التسعينيات يقتضى الأخذ فى الاعتبار بتأثيرات

عامل خارجى حاسم ، هو درس الخبرة الجزائرية ، ذلك أن ما حدث من انقلاب على نتائج الانتخابات التشريعية والبلدية فى يناير ١٩٩٢ ، فيه ما يشير إلى أن طريق التحول الديموقراطى المفضى إلى تناوب السلطة ، محفوف بالمخاطر ، سواء من ناحية الأنظمة القائمة التى قد تخشى من إتيان الانتخابات بأغلبية سياسية بديلة ، أو من ناحية القوى المنافسة على السلطة ، التى قد تفقد ثقتها فى أساليب التغيير من داخل النظام . وفى ذلك ما قد يفسر اتجاه كل من الدولة والتيار الإسلامى – كفصيل أساسى فى المعارضة – إلى تبنى مواقف أكثر راديكالية إزاء الآخر . ويمكن التساؤل فى هذا الصدد عن اكتساب العنف السياسى لمزيد من المركزية على الساحة السياسية فى إطار صيغة "الديمقراطية دون إسلاميين" .

المجال السياسى : الاستقطاب العلمانى/الإسلامى

لم يكن التحول فى أشكال العنف السياسى والأغراض التى استهدفها منفصلا عن تحولات المجال السياسى ، كما أن هذه التحولات الأخيرة تعكس فى جانب منها تأثرا بأشكال العنف السياسى . والافتراض الأساسى فى هذا الصدد ، هو أن العنف المتبادل بين الدولة وبعض الفصائل الإسلامية ، قد أسهم بشكل كبير فى إذكاء الصراع الفكرى/السياسى ، وازدياد حدة الاستقطاب العلمانى/الإسلامى ، وفقا لتعبير الدكتور وحيد عبد المجيد [٥] ، الذى يرى فى هذا الاستقطاب جوهر "الأزمة المصرية" . وهو ذاته ما يعبر عنه R. Springborg بمقولة "انشطار النظام السياسى Fragmentation of the Political Order . ويتمثل هذا الاستقطاب من جانب أول فى أن المجال الدائر بين الطرفين – خاصة فى تعبيراتهما الأكثر راديكالية – وهى الأعلى صوتا – يميل إلى رفع مستوى التناقض إلى مستوى

الكليات والمطلقات ، مما يحول التناقض بين الإسلاميين وخصومهم من تناقض وصراع فكرى/سياسى ، إلى تناقض عقائدى ، بل قد نقول عنه إنه "وجودى" ، يستحيل معه إيجاد الأرضية المشتركة التى تكونها التنازلات المتبادلة ، والتى لاتتشكل إلا بالنزول بالحوار إلى مستوى القضايا الإجرائية التى تقبل الاتفاق والاختلاف الذى لا يحول دون التعايش ويهدف إلى التفوق على الخصم السياسى المنافس وليس إلغاءه .

ويتمثل الوجه الآخر لهذا الاستقطاب فى تعظيم كل طرف لمطالبه بأسلوبه الخاص . فإذا كان ما يميز علمانية الفترة الحالية ، حسب تعبير دكتور فؤاد زكريا ، هو طابعها الدفاعى ، إلا أن راديكالية هذه العلمانية ، أو بمعنى آخر ، راديكالية بعض خطاباتها ، لا تتضح فيما تعمله من مطالب ، بقدر ما تتضح فى دمجها بين مواجهة العنف السياسى ومواجهة التيار الإسلامى ككل ، ووضعهما على نفس درجة الخصومة السياسية ، على اعتبار أن الظاهرة واحدة ، وأن ما يعتريها من تنويعات لا يخرج عن نطاق توزيع الأدوار . وعلى الجانب الآخر ، فإن التيارات الإسلامية تعظم من مطالبها ، وتقوم بتسييس وأسلمة بعض القضايا ذات الطابع غير السياسى . ومحاولة تطبيق المرجعية الإسلامية التى تتبناها على قطاعات أوسع من الممارسات الاجتماعية ، وتحويل القضايا ذات الطابع الأخلاقى إلى رهانات سياسية . وإذا كان التيار العلمانى – وهنا أيضا يجب التفريق بين أجنحته واتجاهاته – يتخذ من العنف السياسى ذريعة لدمغ مجمل التيارات "الإسلامية" بالتطرف والإرهاب" ، فإن التيارات الإسلامية المشاركة بدورها ، تجد فى العنف السياسى دليلا على مشروعية وصحة مطالبها وطابعها الملح ، وترى فى الاستجابة لهذه المطالب السبيل الوحيد لمواجهة العنف السياسى . ويشتمل ذلك على مطالبة الدولة بوضع حد لما يصفه الإسلاميون "بالاستفزاز العلمانى" ، المؤدى

إلى العنف السياسى . ويمكن ملاحظة قدر من الاتفاق فى بنية كل من الموقفين ، ولعله يظهر أساسا فى سمة مشتركة هى أن أيا من الطرفين لا يحجم عن استعداء الدولة ضد الطرف الآخر ، رغم تحفظاته على سياساتها ، إذا ما اقتضى الأمر ذلك .

إن الاستقطاب العلمانى/الإسلامى لا يلغى حقيقة التنوع داخل كل من المعسكرين ، فيما يتعلق بمفهوم السلطة . حيث نجد داخل التيار الإسلامى كافة التنويعات التى تتراوح بين السلطوية والليبرالية . ويصدق الأمر ذاته على المعسكر العلمانى أيضا . كما أنه فى كل من الفريقين تتعدد التصورات حول القضايا الاجتماعية ، بدءا من الليبرالية الملتزمة بقوانين السوق ، وانتهاء بالمدافعين عن تدخل الدولة . ويلاحظ فى هذا الصدد أنه إذا كانت القوى المسماة بالعلمانية تتوزع بين مسار ماركسى وقومى ناصرى ويمين ليبرالى ، ففى داخل هذه القوى، قد تتنوع المواقف إزاء التيار الإسلامى ، متراوحة بين العداء المستحكم ، وتبنى بعض أوجه الطرح الفكرى لقضية الهوية كما يطرحها الإسلاميون ، مرورا بالتحالفات التكتيكية . ويظل العكس صحيحا من زاوية التيارات الإسلامية ، وإن كان أقل وضوحا ، حيث إنها قد نجحت – إلى حد كبير– فى التمسك بأرضيتها، أو فى دفع سائر القوى إلى تعريف ذاتها انطلاقا من هذه الأرضية .

والتساؤل الرئيسى فى هذا الصدد يدور حول تسيد الاستقطاب العلمانى/ الإسلامى على ماعداه من انقسامات ، بما يعكس –إلى حد كبير– نجاح التيارات الإسلامية فى جر خصومها على أرضيتها ، وعجز قوى اليسار أو النخبة الليبرالية عن تسييد خطوط الانقسام بين يمين ويسار . وإذا كان من الصعب التكهن باستقرار الخريطة السياسية للمعارضة المصرية – التى شهدت خلال الثمانينيات

تحولات أساسية – فإنه يبقى أن الاستقطاب العلمانى/الإسلامى –حتى وإن تنوعت القوى الداخلة فى إطاره واختلفت أوزانها النسبية– يظل أحد الخطوط الفاصلة ، وفضلا عن ذلك فإن التغير فى أشكال العنف المادى هذه ، لم يكن ببعيد عن العنف الرمزى الذى تميز به السجال بين العلمانيين والإسلاميين .

العنف السياسى فى التسعينيات

يمكن القول بأن ما يميز العنف السياسى فى التسعينيات ، هو اكتساب العنف الاحتجاجى والعنف الرسمى لطابع الحلقة المفرغة ، بحيث يسعى كل طرف إلى أن تكون له الكلمة الأخيرة ، ومن ثم يستتبع فعله ، رد فعل من الطرف الآخر ، وهكذا . وفى التأريخ لهذا التحول ، وتحديد الطرف الذى بادر به ، يلقى التيار الإسلامى بمختلف أجنحته ، بالمسئولية على الدولة مشيرا إلى مقتل الدكتور علاء محيى الدين ، وهو ما نفته أجهزة الدولة . وفى المقابل ، قد يؤرخ البعض للتحول الكيفى فى العنف السياسى فى مرحلة التسعينيات ، باغتيال الدكتور فرج فودة ، كأول عملية "جزائرية الطابع" ، استهدفت خصما فكريا علمانيا ، غير منتم إلى جهاز الدولة ، وإن كان قد اتهم بتحريض الدولة ضد التيارات الإسلامية واستفزاز الحس الإسلامى ، وقد عكست تداعيات الحدث ، فضلا عن الحدث ذاته ، حدة الاستقطاب بين التيار الإسلامى وخصومه ، فضلا عن تعاظم دور العلماء وانتقالهم من موقف التأكيد على استقلاليتهم –"لسنا علماء السلطة"– إلى حد إضفاء المشروعية الدينية على بعض ممارسات العنف السياسى وعلى مطالب جماعات العنف الاحتجاجى . ويمكن التساؤل فى هذا الصدد عما إذا كان اغتيال الدكتور فرج فودة وما تلاه من تداعيات وحوارات ، لا يتطابق من حيث "الآليات" مع عمليات التصفية الفكرية والمعنوية التى قادتها التيارات الإسلامية "المعتدلة" ، ضد بعض خصومها الفكريين .

إن أهم ما يميز العنف الاحتجاجى فيما بعد الثمانينيات هو أنه لا يستهدف السلطة مباشرة ، فعلى خلاف حادث المنصة عام ١٩٨١ ، وأحداث أسيوط التى تلته، ومن قبلها أحداث الفنية العسكرية ، والتى شهدت تحركا منظما ، بغية تحقيق هدف مباشر يتميز بقدر من الوضوح ، فإن أحداث العنف الاحتجاجى التى تلت ذلك ، بدءا من تلك التى نفذتها جماعات "الناجون من النار" و"الشوقيين" فى ٨٦/٨٥ ، لا تعكس هدف الاستيلاء على السلطة ، بقدر ما تهدف إلى خلق مناخ من التوتر من شأنه زعزعة هيبة الدولة . وقد واكب ذلك على محور آخر ، وجود قوى لبعض المجموعات الإسلامية فى مناطق أو أنشطة معينة ، بهدف تسييد رؤيتها الخاصة لإدارة الحياة اليومية للأفراد والمجموعات ، أو ما يمكن تسميته "بأسلمة المجتمع فى أسفل" تطبيقا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والمفارقة هى أن تكون "إعادة إنتاج العنف الاحتجاجى" قد جرت تحديدا فى تلك القطاعات التى شهدت "إعادة أسلمة المجتمع" ، على نحو سلمى . فلم تنشأ سلوكيات العنف الاحتجاجى من بين العناصر الإسلامية المنخرطة فى العمل الحزبى أو النقابى ، بقدر ما تبلورت بمعزل عن حقل الممارسة السياسية الفوقية ، من خلال المسجد أو المدرسة ، على مشهد من السلطات المحلية ، وفى رعايتها أحيانا .

أما من حيث سمات المشاركين فى العنف الاحتجاجى ، فيلاحظ من جانب أول صغر سن هذه العناصر ، قياسا إلى المرحلة السابقة . ويشير الانخراط المبكر فى نشاط العنف الاحتجاجى إلى فرز أجيال جديدة وفعالية التنشئة التى مارسها الجيل الأكبر ، كما توضح التنشئة المبكرة – التى ربما بدأت فى سنوات الدراسة المدرسية – أن تبنى هذا الأسلوب والانخراط فى تلك الجماعات ، لم تسبقه خبرات أخرى ، حدث الارتداد عنها ، كما هو الحال بالنسبة للأجيال الأكبر سنا ، التى اختبرت الحركة الطلابية فى الجامعات . ويلاحظ من جانب ثان انخفاض المستوى

التعليمى للمنخرطين فى جماعات العنف الاحتجاجى ، قياسا إلى قضية أسيوط (١٩٨١) مثلا ، وتراجع عدد المهنيين منهم ، مع وجود عدد كبير من المدرسين وخريجى المعاهد الفنية ، فضلا عن فئات صغار الحرفيين ، والتجار . ويضاف إلى ذلك ما يبدو من انتماء هذه العناصر إلى أصول اجتماعية أكثر تواضعا قياسا إلى جيل الثمانينيات .

ويطرح مجمل هذه السمات تساؤلين ، يتعلق أولهما بحقيقة هذا "الجيل الجديد" وما إذا كان يعد تعبيرا عن موجة جديدة أو مجرد استمرار وإعادة إنتاج لما سبق . أما التساؤل الثانى فيدور حول "المخيلة السياسية" لهذا الجيل من العناصر الإسلامية ، الذى يبدو بعيدا عن فهم واستيعاب الرهانات السياسية ، قياسا إلى الأجيال السابقة فى الحركة الإسلامية . ومن ثم فإن مقولة العنف "الاحتجاجى" ذاتها تحتاج إلى ضبط ، وخاصة مع التداخل بين البعد السياسى/العقيدى ، وبين الروابط "التضامنية" (العائلة ، القرية) التى قد تتأسس عليها فى أحيان كثيرة الصلة الفكرية أو التنظيمية – والتى قد تدفع إلى اتساع دائرة العنف ، مع صعوبة التمييز بين دوافعه السياسة المفترضة ودوافعه الثأرية الشديدة المحلية (مثال قرية الحجيرات) .

أخيرا ، فإن المقصود من حلقة العنف والعنف المضاد ، ليس الزيادة المطلقة فى أحداث العنف ، وإنما منطق هذا التزايد . فقد يغلب عليه الطابع الثأرى كما تمثل ذلك فى العمليات المنظمة التى استهدفت بعض القيادات الأمنية ، ردا على حملات الاعتقال العشوائى ، أو سقوط القتلى من الإسلاميين عند إلقاء القبض عليهم . أما أحداث العنف الاحتجاجى التى استهدفت الأقباط أو السياح كأغراض مباشرة ، فقد كان المستهدف من ورائها أساسا هو الدولة ، إلا أن التساؤل يظل قائما حول الدوافع المحلية لهذه الأحداث ، التى يبدو أنها لا تستكمل أبعادها

السياسية ، إلا عند طرحها على المستوى القومى ومن خلال أدوات الإعلام ، ومن ثم ، يصبح السؤال هو : كيف تترجم معطيات شديدة الارتباط بالبيئة المحلية المحددة زمانا ومكانا - مثل الصدامات الطائفية "شبه التقليدية"- إلى مفردات خطاب احتجاجى عنيف ، وما هو دور العنف الرسمى ، والسياسات الإعلامية على السواء ، فى إضفاء المعنى على هذا الخطاب ؟

وقد تسمح هذه التساؤلات بقياس صحة الافتراضات التى سبق ذكرها بخصوص تفاعلات العنف والسياسة .

الهوامش والمراجع

١ - وهو ما عكسته على سبيل المثال سلسلة "حوار المثقفين حول العنف والإرهاب" . حول "بنية" هذا الحوار ، انظر ، "الأمة فى عام ، تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية والمصرية" ، القاهرة ١٩٩١/١٩٩٢ ص ص٣٠١-٣٤٥ .

٢ - من ذلك مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٣ ، ملحق إحصاءات العنف والمشاركة السياسية .

٣ - Nieburg, Political Violence, The Behavioral Process, St Martin's Press, New York, 1969.

٤ - قدرى حفنى ، حول العنف السياسى ، رؤية نفسية" ، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن ، القاهرة ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٥ .

٥ - وحيد عبد المجيد ، "الأزمة المصرية ، مخاطر الاستقطاب الإسلامى العلمانى" ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

مضبطة المحور الثالث

تحرير

عبدالسلام نوير

الجلسة الخامسة

رئيس الجلسة : المستشار فتحى نجيب

مساء الخير ، ونرحب بحضراتكم جميعا . هذه الجلسة مخصصة لموضوع العالم الإسلامى بين الماضى والحاضر ، وطرح قضية الدين . فيما يتعلق بموضوعات الإسلام هو طرح لأخطر القضايا ، لأن هناك مشاكل عديدة تنتج من غموض الرؤية ، أو من الخلط فى طرح التساؤلات ، وخاصة أن هناك تيارات كثيرة طرحت قضية الزمن بشكل يحيل المستقبل إلى ماض . أدعو الأستاذ كينيلى لتقديم ورقته ، مسيو ابرهارد كينلى : ماوراء الأصولية ، أشار من خلال ورقته لاستخدام الأصولية كوسيلة للتعبير عن واقع اقتصادى وسياسى وثقافى معين .

الأستاذة إيمان فرج

"العنف والسياسة فى التسعينيات" تناولت موضوع العنف فى علاقته بالإطار السياسى فى هذه الحقبة من خلال نقد لبعض المسلمات الشائعة مثل إمكانية تناول العنف وقياسه من خلال رصد مظاهره ، وأن مظاهر العنف المشتركة فى شعار واحد يمكن ردها لنفس الأسباب ، ومدى عقلانية العنف وقابليته للفهم . كما

عرضت لإشكاليات تعريف العنف . وقدمت عددا من الفرضيات التى يلعب العنف فيها دور المتغير المستقل ، ثم أشارت للعنف السياسى على خريطة التفاعلات السياسية فى التسعينيات ، والاستقطاب العلمانى الإسلامى .

المستشار فتحى نجيب

شكرا للأستاذ إيمان فرج ، ونستمع الآن للدكتور أحمد زايد .

الدكتور أحمد زايد

"الخطاب الدينى ومعضلة الحداثة" : أشار إلى خبرة المجتمعات المختلفة التى أفرزت خللا فى العلاقة بين المتغيرين ، مما أفرز حداثة قشرية ، أو حداثة برانية ، حيث يمكن لأى شىء أن يحل محل أى شىء آخر ، حداثة فى إطار الدين ، وإضفاء طابع دينى على الحداثة . وأشار إلى المكونات الدينية فى الخطاب الحداثى ، ومظاهر الحداثة فى الخطاب الدينى .

المستشار فتحى نجيب

شكرا للدكتور زايد ، والكلمة الآن للبروفيسير ميخائيلوفيتش .

البروفيسير ميخا ئيلوفيتش

"الثقافة الإسلامية ومشكلات التكامل الممثلة" . وقد تناول الواقع الثقافى والسكانى أساسا لجمهوريات آسيا الوسطى والقوقاز الإسلامية المستقلة عن الاتحاد السوفيتى السابق ، وما يطرحه هذا الواقع من مشكلات .

المستشار فتحى نجيب

نشكر الزملاء المتحدثين الذين جابوا بنا فى جولة فكرية رائعة ، حيث ننتقل من تأصيل الأصولية التى تتجاوز حدود الأصولية الإسلامية ؛ لنعرض جذور الأصولية

فى أفكار أخرى ، ثم نعرض العنف وتأصيلا له برؤية متميزة ، ثم الخطاب الدينى وعلاقته بالحداثة ، ثم مشكلات الثقافة الإسلامية فى الجمهوريات الإسلامية . واسمحوا لى أن أثير بعض الأسئلة .

أبدأ بما أثاره البروفيسور يورى ميخائيلوفيتش عن انتشار الإسلام فى القرن الأول الهجرى ، وهذا يقودنى لسؤال : ماهو دور الماضى فى خلق رؤية للإسلام ؟ وهل هذه الرؤية كانت انعكاسا للإسلام الحقيقى - كقرآن وسنة ، أم كانت انعكاسا لواقع ثقافى واجتماعى حدث فى القرون الأولى للإسلام ؟

وسأعطى مثالا توضيحيا .. فالقرآن كمصدر للإسلام ثابت . أما السنة فنجد أن الأحاديث التى جمعت فى القرن الخامس الهجرى كانت ١٨٠٠ حديث ، وعندما قام البخارى فى القرن السادس الهجرى بجمعها فوقعت فى ٦٠٠,٠٠٠ حديث ، ومثلت هذه الزيادة انعكاس الواقع على الفكر الذى هو مصدر أساسى من المصادر الإسلامية . وقد كان هذا الواقع انعكاسا لثقافات الشعوب العديدة التى استوعبها الإسلام عقب انتشاره السريع فى القرن الأول الهجرى . وهنا يحق لنا التساؤل : هل الماضى هو الفكر الخالص ، أم أنه ذلك الواقع الثقافى والاجتماعى لشعوب عريقة استطاعت أن تقفز للإسلام ذاته وتفرض رؤيتها عليه ؟

وهل كانت الحضارة الناجمة عن هذا التوسع والانتشار حضارة إسلامية أم حضارة عربية ؟ وهذا سؤال هام ؛ لأنه يجيب على الواقع ويستطيع أن يقودنا لمستقبل آخر .

فصل صورة الماضى عن سياقها التاريخى ووضعها كنموذج يجب العودة إليه ، هل هذا يمثل جوهر ما نسميه بالأصولية ؟ وألا يستدعى ذلك بالضرورة إلغاء المستقبل من الرؤية ؟ وهل هذا ممكن واقعيا ؟

هناك تعقيب على الدكتور أحمد زايد ، حيث ذكر أن هناك افتقارا لدى المصرى بالشعور بالمواطنة ، وقد أختلف معه فى هذا . قد يكون هناك اضطراب فى الشعور ، ولكن مصر حالة خاصة ؛ لأن الشعور بالمواطنة فيها يمتد إلى ما قبل خلق فكر المواطنة لدى الشعوب الغربية . وهذا نشأ لأن مصر عرفت أول حكومة مركزية ، وكانت الرابطة الأساسية فيها هى رابطة المواطنة . قد يحدث اضطراب أحيانا لظروف معينة ، لكن لا يجوز أن أقول أن "هناك افتقارا" للشعور بالمواطنة ، ويتأكد قولى من الثورات التى قام بها المصريون ، وحالات الحرب التى خاضتها مصر ، التى بدا فيها الشعور بالمواطنة قويا جدا .

الدكتور أحمد أبو زيد

ما المقصود بالسيادة غير الناقصة التى أوردها البروفيسور ميخائيلوفيتش ؟ وهل تنطبق على هذه الجمهوريات فقط أم تنطبق على الجمهوريات الأخرى الداخلة فى هذا الاتحاد المسمى كومنولث باستثناء الروس ، وما هى مظاهرها وكيف يمكن التغلب عليها ؟

تحدث البروفيسور عن اللغات الإثنية ، واللغة الإثنية ليست مجرد لغة ، ولكنها مخزن للتاريخ . واليونسكو تسعى لإحياء اللغات الإثنية ، وهو أمر تفضله هذه الإثنيات . فماذا عن الموقف الروسى المعارض والمسيطر لغويا ، فضلا عن أثر ذلك على التكامل القومى ؟

الدكتورة سهير لطفى

بالنسبة للدكتور أحمد زايد أنا أرى أنه كان طموحا ويريد أن يكون المضمون التاريخى للمواطنة موجودا حاليا ... هذا المضمون التاريخى قد استهلك فى مواجهة الاستعمار وفى البحث عن هوية ، وبالتالى المفروض أن نبحث عن

مضمون آخر إذا أردنا الاستمرار فى المواطنة بهذا المفهوم . لكن عموما حل محل هذا المضمون التاريخى وضوح الهوية المصرية أو عبقرية الشخصية المصرية التى تميز مصر عن غيرها .

التراث والحداثة هما مكونان للواقع والشخصية ، فليس هناك جدية أو ندية بينهما ، فالواجب هو تفاعلهما بشكل إيجابى وصولا للحاضر على نحو ما فعل المفكرون الإسلاميون مثل محمد عبده .

اعتماد الدولة على العبارات والرموز ذات الصيغة الدينية ليست قرينة بفترة معينة ، ولكنها موجودة فى فترات أخرى منذ الملكية وفى عهد عبد الناصر ، بما يعنى محورية الدين فى اكتساب السلطة للشرعية .

-هناك خلط فى الورقة بين الخطاب المهيمن والخطاب المسيطر فأرجو التوضيح .

بالنسبة للأستاذة إيمان فرج فأرى أنها تسعى لتقديم نموذج للعنف فى التسعينيات ، لكنها تصف العنف باعتباره علاقة أو صفة ، لكنى أراه كأداة لتحقيق هدف . وهنا يجب أن أفرق بينه كأداة وبين المصطلحات التى ترادفه ، مثل التطرف والإرهاب . والأستاذة إيمان مزجت بين المصطلحات الثلاثة . والعنف من وجهة نظرى له مستويات وأنواع ، هناك عنف منظم وعنف تلقائى . والأول هو ما ذكرته كعنف عقلانى . وأنا ... أرفض ربط العقلانية بالعنف . وأشكال العنف قد اختلفت بالفعل عبر العقود الأخيرة ففى السبعينيات كان العقائدى يستخدم العنف ضد السلطة ، وصار فى التسعينيات مصدره جماعات أخرى . يمكن أن أختلف مع إيمان من حيث إنها تضع المشاركة فى مواجهة العنف والتطرف ، أعتقد أننى مختلفة مع هذه المفاهيم .

كذلك فإنه عند الحديث عن العنف لا يجب أن ننسى العلاقة بالعالم الخارجى ، وشكرا .

المستشار فتحى نجيب

قد يصح القول بأن العنف يعد علاقة عندما تتبلور بين السلطة والأغلبية ، أما عندما يكون العنف محدودا بفئة محدودة فإنه يصير صفة وليس علاقة .

الدكتورة نيفين جمعة

لى تعقيب على ورقة الأستاذة إيمان . أنا لم أفهم معنى العنف الفكرى . وهل يصح لنا استخدام هذا المفهوم ، وعلاقته بالعنف المادى ؟ .

وما هو مفهومك للنخبة والنخبة المضادة التى تحدثت عنها فى الورقة ؟ ،إذا كان لهذه النخبة دور فلماذا لم نجد فى الورقة تحليلا لدورها فى مسار العنف وتطوره ، وتفسير هذه النخبة لمسار العنف وتطورها ؟ وماهو المقصود بمفهوم الاستقطاب الإسلامى العلمانى ؟

وبالنسبة للدكتور أحمد زايد ، هل حضرتك متصور علاقة ما ، بين ما بعد الحداثة وما يحدث فى أوربا حاليا بالفعل ؟ وما المقصود بموضوع ما بعد الحداثة ؟.

الدكتورة نجوى الفوال

شكرا لرئاسة الجلسة ، ملاحظاتى موجهة لورقة الدكتور أحمد زايد المتميزة ، وورقة الأستاذة إيمان .

فهناك شىء حيرنى فى الورقة الأولى ، فعن أى خطاب دينى نحن نتحدث . خطاب دينى إسلامى أم مسيحى ؟ أم كليهما ؟ لأن هناك خطابا دينيا مسيحيا يعلن عن نفسه من خلال صحف تتحدث باسم الأقلية المسيحية ، وهل نتحدث عن

خطاب دينى رسمى أم غير رسمى ؟ وما هو المقصود بالضبط ؟ .

النقطة الثانية التى مسها - بحق - المستشار فتحى نجيب ، هى أن البنية الاجتماعية فى مصر ليست مفككة إلى هذا الحد . وحضرتك بتتحدث يبدو وكأننا نتكلم عن الصومال ، وأن الدولة ستنهار وتختفى ولا يبقى هناك شعور بالمواطنة ، لأننا سننكرها على بعضنا البعض ، وهذا أعتقد أن مصر فى يوم من الأيام يكون لها مصير الصومال .

اتجاهات نقاش المحور الثالث

تحرير

. عبدالسلام نوير

اتجاهات نقاش المحور الثالث : العالم الإسلامى بين الماضى والحاضر

اتجهت المناقشات فى هذه الجلسة للتبلور حول المحاور التالية :

الإسلام بين الفكر الخالص والتاريخ

برز تساؤل حول المقصود بالإسلام حاليا ، وهل هو الفكر الخالص كما يبدو من خلال القرآن والسنة ؟ أم هو استقراء لواقع خبرة الشعوب التى ضمتها الدول الإسلامية ودخلت فى الإسلام ؟ ، ولاسيما أن هذا الواقع قد فرض نفسه من خلال الأحاديث الموضوعة على المصدر الثانى من مصادر الفكر الإسلامى وهو السنة .

كما أثير التساؤل عما إذا كانت الحضارة الناجمة عن التوسع "الفتح" الإسلامى حضارة إسلامية أم أنها حضارة عربية ؟

كما أشار رأى إلى أن استدعاء صورة الماضى حاليا باعتباره المثال المشرق قد يستدعى بالضرورة إلغاء الغد (المستقبل) ، مشيرا إلى أن هذه العملية تعبر عن خلل فى الرؤية التى تعبر عنها جماعات متطرفة وأصولية أكثر مما هى موجودة فى الواقع بالفعل .

ذهب رأى آخر إلى أن استدعاء صورة الماضى من خلال جماعات أصولية لا تقتصر على الدين والجماعات الدينية ، وإنما قد تشهدها أيديولوجيات وضعية أخرى مثل الليبرالية الجديدة .

بين الأصالة والمعاصرة

أثار طرح الدكتور أحمد زايد حول الإسلام والحداثة ، ومفهوم الحداثة البرانية ، كثيرا من الجدل . فقد اعترض البعض على استنكاره نقد الحداثة من قبل الإسلاميين ، أو غيرهم ، رغم أخذهم بنتائجها بوصفه أحد مظاهر هذه الحداثة السطحية ، باعتبار أن نقد الحداثة هو مطلب هام لإنتاج متميز وأصيل يزاوج بين الأصالة (التراث) والمعاصرة (الحداثة) ، وهو ما تجلى من أعمال المفكرين الإسلاميين الأوائل ، ورواد التنوير فيما بعد . كما أنه موقف قد تبنته الحضارة الأوربية إزاء الفكر الإسلامى فى عصر النهضة ، حيث درسته وأفادت منه من خلال الدراسات النقدية ، ولتقييم مشروعها الخاص فيما بعد . فالموقف من الحداثة داخل الفكر الدينى يمكن أن يعد مقدمة لمرحلة من الاستيعاب والإبداع المستقل .

ذهب رأى آخر إلى أنه لا يوجد تناقض بين الخطاب الدينى الإسلامى والحداثة . فهذا الخطاب يدعو للحداثة ، ويشجع عليها ، لكن المشكلة فى أنصار الحداثة الذين ينكرون أهمية الدين ، فضلا عن اتهامهم للمحاولات التى يقوم بها هذا الخطاب للتحديث والتطوير ، فوصموها بأنها محاولات لأسلمة العلوم ، وأخذوا فى انتقادها . اخترعوا الأكذوبة وشرعوا يناقشونها .

اعترض البعض على ما قد يفهم من الورقة المقدمة من الدكتور أحمد زايد أن الحداثة ترفض الدين ، فالحق أنها ترفض قيام الدولة على أساس دينى ، وهذا لا يعنى إنكار أو رفض الدين .

ذهب رأى آخر إلى أن إحياء التراث لم يكن نتاجا للممارسات الحداثية أو الاستعمار بقدر ما هو نتاج لمارسات الأنظمة الوطنية .

وأخيرا ، أشار البعض إلى وجوب التمييز بين أنواع معينة من الخطاب الدينى : إسلامى/ مسيحى ، إسلامى رسمى/ غير رسمى .

المواطنة

أثارت ملحوظة الدكتور أحمد زايد حول افتقاد ، أو غياب الشعور بالمواطنة فى مصر كثيرا من النقاش ، فقد اختلف معه البعض على أساس أنه قد يكون هناك اهتزاز فى قيمة المواطنة ، إلا أن الشعور بالمواطنة موجود فى مصر منذ نشأة الدولة المركزية الأولى . وقد دلل هذا الرأى على ذلك بموقف المصريين فى ثورة ١٩١٩ و حروب ١٩٥٦ و ١٩٦٧ ثم ١٩٧٣ .

ذهب رأى آخر إلى أن مفهوم المواطنة ، والإحساس بها ، كان دائما موجودا لدى المصريين ، لكنه قد استهلك فى البحث عن الهوية فى مواجهة الاستعمار . وقد كان المردود هو بروز الهوية المصرية ، أو ما عبر عنه جمال حمدان بأنه عبقرية الشخصية المصرية .

انتقد البعض القول بافتقاد المواطنة لدى المصريين باعتبار أن البنية الاجتماعية فى مصر ليست مفككة فى الواقع إلى هذا الحد ، فهى ليست مثل الصومال مثلا .

فى المقابل ، ميز رأى آخر بين مفهوم الانتماء القومى الذى يعنى الانتماء لوطن محدد ، ومفهوم المواطنة الذى يعنى أن المواطن له حقوق وعليه واجبات ، وأن مدى إحساسه بالمواطنة يتوقف على إيمانه بأن له حقوقا وعليه واجبات ، ومدى قدرته على ممارستهما . ويؤدى افتقاد هذا الشعور إلى افتقاد لقيمة المواطنة .

الإسلام السياسى والعنف

أثار تناول موضوع العنف نقاشا استوعب النقاط التالية :

إنه رغم محاولة تناول العنف كمتغير مستقل فى علاقته بالظواهر الأخرى فإن هذه المحاولة ترتد إلى المعالجة التقليدية بالفعل ، وتتناوله كمتغير تابع . وذلك استنادا لشبه اعتذار بالقول "بأن وجود العنف فى ذاته ليس كافيا لإحداث التأثيرات".

ومن ناحية أخرى ، فقد سعت هذه المحاولة لتناول العنف كصفة ، على حين ذهب رأى آخر إلى أنه أميل لأن يكون أداة وعلاقة لتحقيق هدف ، وأنه ينفصل عن الإرهاب ، وأن العنف فى التسعينيات قد صار أداة ، ويستخدم الناس كأداة ، فلا يمارسه العقائديون مباشرة .

أكد البعض على الرأى السابق ، مع توضيح أن العنف قد يصير علاقة إذا تمت ممارسته إزاء أغلبية ، لكنه يظل صفة إذا انحصر فى نطاق محدود .

أثيرت بعض التساؤلات حول الثنائيات المطروحة بشأن عنف منظم عقلانى/عنف تلقائى . مع رفض بعض الحاضرين لوصف العنف بالعقلانية . كما أثير التساؤل حول ثنائية عنف فكرى/عنف مادى ، والاستقطاب العلمانى/ الإسلامى .

ألمح الحضور لوجود أسباب عديدة قد تؤدى إلى العنف سياسية واقتصادية ، واجتماعية وثقافية ، داخلية وخارجية ، مؤكدين على هذا العامل الأخير من حيث تأثير الثورة الإيرانية ودور القوى الغربية ولاسيما الولايات المتحدة التى برز دورها بشأن معالجة الأزمة الأفغانية التى أفرزت مدا أصوليا أحدث آثارا فى مصر والمنطقة العربية .

أثير نقاش حول التعدد اللغوى والإثنى فى جمهوريات آسيا الوسطى والقوقاز . فتساءل البعض عن السيادة غير الكاملة للغة الروسية إزاء باقى اللغات فى هذه المنطقة : معناها ، ومظاهرها .

كما أشار رأى إلى أن اللغة الإثنية ليست مجرد لغة ، ولكنها مخزن للتاريخ ، وأن اليونسكو تسعى لإحياء اللغات الإثنية ، وهو ما تفضله وتسعى إليه هذه الجماعات الإثنية . ومن ثم تساءل عن أثر ذلك على التكامل القومى من ناحية ، والموقف الروسى المسيطر لغويا وسياسيا من ناحية أخرى .

المحور الرابع

روسيا والعالم الإسلامى

الجلسة السادسة

الأوراق العلمية

سياسة روسيا تجاه وسط آسيا والإسلام	ألكس . مالشنكو
مسألة الشيشان	فلاديمير مكسمينكو
رؤى المستشرقين الروس لبعض القضايا الإسلامية	نيفين جمعة

nist party inspite of its efforts to gain the sympathy of the Muslim electors. The Muslim community of Russia possesses approximately 6-8 million votes.

The author of this presentation has tried to present some important aspects of Islam's influence on the political affairs of the Russian Federation including the domestic and the foreign ones. We do not like to make some definite conclusions. This presentation expresses, in a way, certain reflections and in another certain speculations.

Would the Russian ruling circles and the opposition be able to use the benefits of using the specific role of Islam in the domestic affairs of Rusia, in addition to its foreign political strategy? This is the question worthy of consideration. Evidently most Russian high-ranking politicians while talking about Central Asian States or negotiating with their diplomats and cabinet ministers, begin to realize that in certain situations they are dealing with Muslims in Russia. And, in Moscow they begin to think more about the ambivalent meaning of the "Islam factor" as Russia's political option. The actual electoral campaign has already proved it.

hence it is connected with separatism. Contrary to this, the second tendency opposes ethnic and political separatism. This is exemplified in two points:

- Within the Russian community resides followers of a combination of several religious faiths, primarily Orthodoxy and Islam;

- The Muslims of Russia have the option for consolidation and becoming a base of the European Muslim Community. This theory is tied to the Eurasian trend spreading among some Muslim circles as well as the Russian Orthodox intellectuals.

At any rate, the second tendency is not popular among the 36 Muslim ethnic groups in Russia. However, it is supported by some influential clergymen and some Muslim politicians including those who organized in the summer of 1995 the "Union of the Muslims of Russia", and "The Social movement 'Noor' (= Light)"; and in the spring of 1996 another movement was organized under the name "Muslims of Russia". The concept of Muslim Unity is opposed to any form of separatism, including Chechnya and Tatarstan, and that is why the idea of complete integration of the Muslim community in the Russian Federation should be attractive to the political establishment in Moscow. But such ambitions may also encourage an Islamic political movement within the country capable, in the future, of destabilizing the situation in Muslim regions.

All Muslim political organizations participate in the presidential elections. The 'Union of the Muslims of Russia' openly supported Boris Eltsin, meanwhile 'Noor' appealed to support Grigori Yavlinski. The newly born 'Muslims of Russia' are still hesitant. No one Muslim political group supported the commu-

mullas' voice coming from minarates, calling for prayers, etc. They feel most uncomfortable when listening to Islamic discussions taking place among the new political elites.

It is wrong to consider Islam per se as a main cause of emmigration. But the Islamic rebirth creates a specific psychological and spiritual climate which increasingly reminds the "Russian-speaking communities" of the fact that they are indeed living in a foreign country. The non-Muslims may be repudiated even twice: first, as atheists who may also be considered idolaters and second, as believers in another confession, namely, Orthodoxy. In any case, the Russians own perception of Islam is increasingly distorted by the influence of the mass-media which often identifies Islam with the aggressive aspirations of either a number of militant Muslim politicians or unfortunately by the extravagant violence practiced by certain fundamentalists. This, unduly augments their fear and most likely unconsciously from Islam.

All this offers us an opportunity to talk about the specific situation of the Russian Christian minority living among Muslims. In the first place, this minority belongs to the former dominating ethnic group who has lost their position since the Soviet Union had collapsed. The case of the Christian minority of Central Asia may be partially compared with the situation of the French in Algeria where the rebirth of both Islam and patriotism have stimulated a mass migration of 'Latin-speakers'.

Certainly, the Islamic factor has a remarkable influence on the Muslim community within the Russian Federation itself. Two tendencies are worthy of attention in this respect. First, the appeal for Islam contributes to the national feelings and it becomes an attribute of nationalism together with its ideology,

Islam has never lost its significance as a regulator of social relations inside Central Asian society. The Islamic revival that we are observing at present is not an equivalent of Islamization, but it is a general disappointment with economic reforms and an increasing lack of a specific comprehensive conception of the future particulary among the young generation. Such a general disappointment, coupled with a religious rebirth are able to create an explosive situation in which an appeal to return to what 'true Islamic tradition' may materialize.

It is most probable that the civil war in Tajikstan has saved some other neighbouring countries, particularly Uzbekistan, from Islamic militance. All the political leaders in Centeral Asia point out to their own citizens the frightening social and political unrest caused by Islamic fundamentalism in Tajikistan. And they have succeeded. However, many experts continue to stress the potential factor of religion for conflict in the area. Islam remains the most probable and effective channel or rather outlet in which the still latent mass opposition may canalyze its discontent, and most likely the conflict in Tajikistan may spread across the northern territories. Generally speaking, the religious rebirth has also affected the conditions of the Russian or so-called Russian speaking minorities dissiminated throughout all the Muslim lands in the USSR.

The Russian community in Central Asia was never completely secluded. Yet as a rule, they have refused to learn the languages of the native populations, and mixed marriages were ratther unusual. Their attitude towards Islam is rather indifferent. Russians are accustomed to Islam on its daily practicies, but it is hard for them to tolerate its conventional manifestations, i.e., construction of new mosques, Islamic schools (madrasas), the

civilizations.

The differences between Central Asian states should not be ignored. For instance, in both Kazakhstan and Kirgiztan some political forces do not refrain from resorting to exploiting religious factors in their dealings.

In the context of actual geopolitical practices, while East-West confrontations are replaced by other alternatives the Central Asian States balance between their former economic and political linkage with the ex-Soviet Union on the one hand, and their return to their 'native' civilization on the other. Thus Islam inevitably becomes a force that pushes them away from Russia towards the Muslim World. In that case the Islamic revival becomes one of the most important parts of not only religious identification, but also a very important factor in national and statehood independence.

Besides, there is also the pragma-idealistic meaning of Islamic solidarity represented by its role in world politics as well as its influence on Russian-Muslim relations. Together with this Islamic solidarity, Islam may provide a feeling of a certain harmony among the post Soviet Muslims. And even more, sometimes this solidarity may be materialized in military assistance, on a small scale, in certain conflicts between nations belonging to different confessions.

The shadow of Islamic solidarity has emerged during the Chechen conflict. Each political leader of the Muslim states and communities within the CIS emphasized that the Chechens belong to the same confession and expressed his support to his brothers in Islam.

to maintain good relations with Iraq and Libya have proven these attempts to be successful.

On the other hand, the war in Chechnya as well as the actual situation in former Yugoslavia makes Russian-Muslim dialogue more difficult. However, the Muslim leaders of Saudi Arabia and Iran have assured more than once that they support Moscow in its efforts to retain the integrity of Russia and emphasized that they will never recognize any separatist movement, should it be Muslim or not. No Muslim government acclaims the Chechen separatist intentions despite numerous appeals extended by the late Chechen leader Johar Dudaiev to Muslim solidarity.

The level of the Russian-Muslim relationship may not be estimated as the best formula for its transformation into some sort of ideological fraternity or more practically a political alliance. But under more favourable conditions it may become a determining factor in world policy. Some Russian nationalists appreciate highly Islamic fundamentalism and compare it with Russian patriotism considering them both as a "final frontier" in the way of the western political, cultural and spiritual invasion.

Islam, nevertheless, remains a factor of separation between Russia and the former Soviet republics of Central Asia.

Of course, Islam is not a religion that instigates collisions between the different states that emerged after the collapse of the Soviet Union. Primarily the problems of economic, political disagreement or ethnic disparities are discussed by the CIS politicians and experts. But all the discrepencies may be surmounted with the exception of one; that is the belonging of Russia on the one hand and the Central Asian region on the other to different

lam factor' in terms of where it stands within the framework of the relationship between Russia and its Muslim neighbours. In the Russian geopolitical strategy the 'Islam factor' is playing an important though an indirect role. Russia's wish to enter the European community has not been realized because of several well-known reasons, among them are the economic crisis, the internal instability and the ambitions in the field of foreign policy. At the same time there is the crucial reason of the Russian failure in Europe exemplified in the incompatibility of Russian civilization values with the Western-Christian European ones, including the different attitudes towards business activity, personal success, democracy and most seriously of all the profound disparaties in the religious mentalities, characterizing the differences between the Orthodox tradition and the Protestant and Catholic traditions. Russia may be a good neighbour for the Europeans, but nevertheless it will never become a plenipotentiary member of the European Community.

This misfortune makes Russia never lose sight of its Eurasian features manifested by its links within the oriental world. It pushes Russia toward the recognition of the fact that its strategic lines are also passing through the Muslim world.

For their part many Muslim politicians comprehend that the Russian endevours to weaken their countries' dependence on the West may give them in their turn a relative chance to manouevre. In practice it may give Moscow a chance to use for its own interests the mutual misunderstanding between Islam and the West.

Certain attempts of the Russian policy in the Muslim world have proven that Moscow is ready to demonstrate its political self reliance. Selling a nuclear reactor to Iran and the intention

lamic movements and parties.

We can suggest that geopolitics returns to its "natual" roots when contradictions occur between civilizations, and not only between superpowers or blocks such as 'East-West' or 'North-South', each of them possessing a different complex of traditions. One should not generalize this aspect of geopolitics as absolute or identify it with a catastrophe with a fatal lethal end of the human civilization caused by religious wars (Crusades or Jihad).

It is more logical to recognize the inevitability of the coexistance of different civilizations and to exert the necessary efforts towards a mutual exchange of cooperation between them. The point of departure here is not Samual Huntington's concept of conflicting values which cannot be excluded but a permanent contest without winners or losers that will result in a steady balance between western individualism and oriental bent to the spirit of community, between technological superdevelopment and manual technology, between democracy and authoritarianism. To put it briefly and to the point, it becomes inevitable to strike some sort of balance between Western civilization and the conservative oriental traditions.

Each civilization obviously remains a landscape where social, political and economic changes develop, and where the global and regional strategy of each country achieves its concrete forms. The existence of such a landscape is sometimes ignored by the politicians who consider the religious, namely the 'Islam factor' as a simple and primitive weapon in the hands of some political groups or states.

The task of my presentation is to define and analyze the 'Is-

and statesmen".

The third point of view, defended by the radical wing of the communists and the "Sovietists" is based on the consideration that the disentegration of the USSR is provisional and all its parts including Central Asia will be reunified.

The third above mentioned position was manifested by the decision of the Russian "Duma", where the majority of the seats belong to the communist Party of the Russian Federation, thus annuling the treaty signed in 1991 by three presidents of the Slavic republics.

The reflections on the actual and future relationship of Russia and the Central Asian states are connected with the question of Islam - its role in the local society, and the position it occupies in the Muslim world.

The disintegration of the Soviet Union which is due to a lot of reasons, may be explained by the impossibility to unite within one state comprising wide ethnic, cultural and confessional groups belonging to different world civilizations. The artificial coexistence of different confessions within the frame of one state is in general one of the main and constant factors of its potential instability. This is persuasively confirmed when it concerns Islam and Christianity on the one hand and the history of India, the Sudan, Lebanon, and the Phillipines on the other.

After the collapse of the USSR, religion continues to play an important role almost in each country of the CIS despite the steadily increasing speculations on its withdrawal from politics. It is illustrated by the activity of the Orthodox Church, including high-ranking clergy as well as the emergence of all kinds of Is-

The Russian foreign policy has evolved from the unconditional partnership with the West in an attempt to adopt more pragmatic orientations and to formulate the corresponding priorities. Among them: 1) becoming stronger within the CIS (Commonwealth Independent States). 2) making every effort to revitalize Russia's relations with the outside world, specially with the Middle East countries and on a larger scale with the Muslim world. 3) reaffirming the long-standing ties with China.

Generally speaking, these newly adopted orientations towards the post-soviet newly born states, including those in Central Asia emerge from the new Russian foreign policy towards them. The basic problem of the relationship between Russia and its sourthern neighbours is based on how to clearly define the nature of this group of states: Are they, in the first place, the remnants of the former Soviet Union or do they rather belong to another world, namely the Muslim Commonwealth?

Three points of view regarding this subject are presented within the Federal Administration circles and among the Duma's deputies:

The first point is viewed in the light of the recognition of an inevitable gradual separation of the Central Asian States from Russia and their transformation into real independent countries linked to the Russian Federation. Such opinion is shared by the radical branch of the nationalists and a number of westernized democrats.

The second point is presented by those who assert that the relations between Russia and Central Asia must be similar to those of an empire and a colony. This idea is usually displayed covertly among the goverment circles and adopted by "politicians

RUSSIAN POLITICS
IN CENTRAL ASIA AND ISLAM

Alexel Malashenka *

Before we start to analyse the Strategy of the Russian foreign policy in general and the evolution of its general lines in Central Asia in particular, the following points should be taken into consideration:

- Until recently the Russian ruling establishment has not clarified its main political aims. It was only on the eve of the Russian second presidential elections in the summer of 1996 that such aims were formulated; the credit for this, by the very nature of the case is due to the efforts of the Russian foreign minister Evgueni Primakov.

- Still, up to the present time, nobody can answer the question whether Russia is trying to enhance its image of the super power or rather exerting its efforts to consolidate its relations with the region adjacent to its boundaries;

- Besides, we should emphasize that the main strategic lines of the Russian policy might be reconsidered as a whole in the light of the probable appearance of a new communist president.

* Professor, Head of Islamic Studies Sector, Institute of Oriental Studies.

مسألة الشيشان

فلاديمير ماكسمنكو *

بداية يجب أن أقول : إنني غير متخصص ببحث مسألة الشيشان ، ولكن هذه المشكلة الخاصة جدا يجب التعرف عليها كمواطن روسي أولا ، وكباحث علمي مهموم بمشاكل وطنه ثانيا .

لا يوجد حتى الآن تفسير أو شرح مبدئي علمي موضوعي لما يحدث في الشيشان ، لذا قد رأيت أن مقارنة الآراء المختلفة حول الموضوع ربما تعطي مادة تفيد في فهم المسألة بعض الشيء .

أول هذه الآراء يقول "بأن مسألة الحرب في الشيشان تعود إلى ما قبل ٢٠٠ عام ، حيث كان الصراع في الشيشان ضد الإمبريالية ومن بعدها ضد المركزية في السلطة "الاتحاد السوفيتي" ، ثم الآن ضد المركزية في روسيا .

ثانيا هناك رأي شائع آخر يقول بأن هذه الانتفاضة المسلحة في الشيشان بها أطراف عدة يحاول كل منها الوصول لهدفه تحت ستار الانتفاضة ، بعض هذه الأطراف -طبقا للجرائم والمعطيات الملموسة عن تجارة السلاح في المناطق المجاورة للشيشان- يدخل في إطار "مايسمى بالمافيا" التي تستغل الموقف . وهذا معروف على مستويات كثيرة في العالم ، ولا يمكن تجاهله .

* نائب مدير معهد الاستشراق ، لأكاديمية العلوم الروسية ، أستاذ الفلسفة السياسية ، موسكو .

الأمر الثالث خاص بتفسير البنية الاجتماعية والاقتصادية ، لا الثقافية ، فى هذه المنطقة ، والتى تعد سببا مباشرا فى دخول الشيشان فى حرب مع روسيا التى لا تراعى مصالحها ، بل وتعمل على استغلال مصادرثرواتها المتمثلة فى البترول ، بالإضافة إلى موقفها المعلن على لسان قائدها رودابيف ، بأنه يعارض سياسات الفاشية ، لذا يعلن استقلاله عن تلك الحكومة بكافة سياساتها .

بالنسبة للرأى الرابع ، المظهر غير الحضارى من كل من الطرفين الروسى ، والشيشانى ، والمتمثل فى محاولة إخفاء الحقيقة أيًا كانت ، سواء المتعلقة بالأمور العسكرية البحتة ، أم الخاصة بالعلاقات الاقتصادية ، أم المتعلقة حتى بمعدل الجريمة ونوعها . كلها مجهولة بالنسبة للإنسان العادى ، أو الباحث الذى لا يمكنه حتى وضع أسئلة حقيقية حول أى موضوع ، مما يجعل المهمة صعبة جدا .

أخيرا ، أعتقد أن مسألة مشاعر الجماهير من الطرفين أقرب إلى الكراهية ولأسباب عديدة طبعا ، منها الفارق الهائل فى مستوى المعيشة بين المدينة ، وإن صح التعبير ، بين مدينة صغيرة جدا ... أو قرية كبيرة .

الفارق الهائل بين أهل المدن المتعالين على سكان القرية باعتبار أنهم أعلى مستوى علما أو ذكاء . إنهم بين شعبين ذاق كل منهما مرارة الحرب بخسارتها ، وفقدان الأبناء والإخوة فى لاشىء ، حيث لا يوجد معنى لحرب بين شعبين متجاورين ، بل نقول يقيمون فى روسيا وفى جروزنى ، ويتبادلون العلاقات ، سواء الأسرية – الصداقة – العمل مع بعضهم البعض .

لا إجابة عندى حتى الآن حول : لماذا هناك حرب فى الشيشان ؟ لكنى استعرضت فقط بعض الآراء المطروحة على الساحة السياسية كلها مجتمعة ، يمكن أن تشكل فقط جزءا من الموضوع ، ولكنها لا تدخل إلى جوهره ، ومهمة العلماء والمثقفين فى بلادنا فى المستقبل القريب والبعيد هى إعادة رسم لوحة حقيقية عما جرى وما سيجرى .

رؤى المستشرقين الروس
لبعض القضايا الإسلامية

نيفين جمعة *

فى الواقع أنه يهمنى أن أعرض على سيادتكم فى البداية بعض القضايا الإسلامية المطروحة للمناقشة فى روسيا ، من خلال رؤى بعض المتخصصين الروس ، حيث صدرت – مؤخرا فى موسكو مع مطلع عام ١٩٩٤ عن معهد "المعلومات العلمية للعلوم الاجتماعية" التابع لأكاديمية العلوم الروسية – دورية شهرية متخصصة باسم روسيا والعالم الإسلامى "باللغة الروسية . تتناول المجلة بالدراسة القضايا العامة التى تخص روسيا ، وكذلك القضايا الإسلامية العامة المطروحة الآن ، إلى جانب القضايا السياسية والاقتصادية والإسلامية المختلفة للجمهوريات المستقلة التى كانت تابعة للاتحاد السوفيتى السابق .

ولقد رأينا ونحن بصددر دراسة موضوع هذه الندوة أن نعرض لبعض وجهات النظر والآراء للمستشرقين الروس حول بعض القضايا الإسلامية العامة ، التى ترتبط بموضوع الندوة بهدف التعرف عليها .

* خبير ، قسم بحوث الجريمة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

بداية أشير إلى أننى تناولت بالبحث أعداد المجلة من ٢- ١١/١٩٩٥ لتقديم صورة عن تلك الموضوعات التى عالجتها المجلة ، وكيفية طرح المتخصصين لها .

واتضح لنا خلال عرض وتحليل مضمون المجلة أن هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية فى التناول كما ذكرت ، هى :

١ - القضايا العامة التى تخص روسيا سياسية واقتصادية .

٢ - القضايا الإسلامية العامة .

٣ - القضايا الخاصة بالجمهوريات المستقلة .

أولا : بالنسبة للقضايا العامة فى روسيا

يمكننا القول بأن معظم الدراسات قد ركزت على بحث مسألة النزاعات القومية التى تهدد مستقبل روسيا ، ومسألة روسيا والتعددية السياسية الغربية ، روسيا وانشقاق الغرب ، وموضوع القيم الاجتماعية والأزمة الاقتصادية فى روسيا .

ثانيا : فيمايتعلق بالقضايا الإسلامية فى العالم الإسلامى اليوم

وجدنا أن ظاهرة المطالبة بالعودة للإسلام تحتل المرتبة الأولى فى البحث . وتؤكد نتائج جميع هذه الدراسات التى تحاول تفسير تلك الظاهرة على أن السبب الرئيسى فى المطالبة بالعودة للدين يكمن فى الأزمة السياسية التى يمر بها العالم منذ النصف الثانى من القرن العشرين ، والمتمثلة فى مشاكل الديمقراطية والقومية وعلاقتها بالإسلام ، إذ تعد تلك الأزمة - من وجهة نظرهم -سببا جوهريا فى تحول الدين من عنصر أساسى فى تشكيل الوعى الاجتماعى إلى أداة فى الصراعات السياسية .

ثالثا : القضايا الخاصة بالجمهوريات المستقلة

كانت أهم القضايا "حرب الشيشان والعواقب السياسية لها" ، تليها الأزمة فى القوقاز وعوامل الصراع السياسى ، بالإضافة إلى بعض القضايا الإسلامية ، مثل :

- الإسلام فى طاجستان وأسباب الحرب الأهلية .
- فى أذربيجان هل ينفصل الدين عن الدولة .
- كازخستان كدولة فى علاقة مزدوجة .
- المشكلة الإسلامية فى تتاوستان فى ظل الظروف المعاصرة .
- قيرقيزيا والوعى فى التحول .

وفى الحقيقة ، تعتبر موضوعات المجلة بمختلف اتجاهاتها موضوعات مهمة جديرة بالدراسة والتحليل ، غير أننى توقفت عند بعض القضايا العامة فى خمس دراسات قمت بترجمتها لارتباطها بموضوع الندوة هى :

١ – هل تعد الأصولية تعبيرا عن أزمة سياسية "لودميلا بالنسكايا" .

٢ – من تاريخ الإسلام فى روسيا "روبرت لاندا" .

٣ – تطور الفكر الاجتماعى فى الشرق "زلمان لڤين" .

٤ – العالم الإسلامى – المصطلح وتطوره "لودميلا بالنسكايا" .

٥ – العالم الإسلامى اليوم "تارمين طاهر" .

مجلة روسيا والعالم الإسلامى العدد ٢-١١/١٩٩٥

السنة ١٩٩٥	القضايا العامة سياسية اقتصادية اجتماعية التى تخص روسيا	قضايا إسلامية عامة	قضايا مختلفة خاصة بالجمهوريات المستقلة	بعض القضايا الدينية للجمهوريات المستقلة
فبراير	٢	٣	٥	١
مارس	٢	١	٧	٢
أبريل	٢	٢	٧	١
مايو	٣	–	٤	١
يونيو	٣	٣	٢	٤
يوليو	١	٢	٦	١
أغسطس	٦	٣	١	–
سبتمبر	٢	١	٦	–
أكتوبر	٤	١	٥	٢
نوفمبر	٣	٢	٥	٤

هل تعد الأصولية تعبيرا عن أزمة سياسية

لود ميلا بالنسكايا*

إذا ما انتقلنا إلى موضوع الأصولية الذى يعتبر أحد أهم الموضوعات التى تُدرس فى العقد الأخير الذى شهد العديد من التحولات والأحداث الهامة ، ليس فقط فى البلدان العربية ، وإنما فى وسط آسيا ، حيث نجد هذه الظاهرة كما رصدتها المستشرقة الروسية الأستاذة الدكتورة لودميلا بالنسكايا ، أخذت فى التصاعد فى الآونة الأخيرة ، حيث تطالب الحركات الإسلامية فى العديد من مناطق العالم الإسلامى بالعودة للدين الإسلامى وتعاليمه . وتؤكد هذه الحركات جميعها على أن الشرط الرئيسى لعودة المجتمع الإسلامى الصحيح هو قيام الحكومة الإسلامية بالحكم ، وذلك عن طريق الاستيلاء على السلطة السياسية .

ولكى نوضح تطور تلك الحركات وتصاعدها ، سواء فى روسيا أم فى بعض الدول العربية ، ونكشف أسباب ذلك ، علينا أن نعود قليلا إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث بدأت بالفعل حينذاك حكومات بعض الجمهوريات التابعة للاتحاد السوڤيتى السابق بالقيام بمهامها ، وكان هذا بمثابة الانتصار الأول للمسلمين ضد القومية السوڤيتية . ولكن مع ذلك لابد من التنويه بأن السنوات العشر الأولى من الحكم لتلك الحكومات كانت ترتكز على محاكاة النموذج الغربى

* أستاذة التاريخ ، معهد الاستشراق ، أكاديمية العلوم الروسية ، موسكو .
ترجمة د. نيڤين جمعة عن اللغة الروسية .

فى الحكم ، وكان الإسلام ينفصل تماما عن بنية الحكم ، وتنفصل الشريعة عن الحقوق المدنية ، إذ كانت تلك الحقوق تخضع للنظم السوفيتية .

وبوجه عام ، يلاحظ أن بداية الحركات الإسلامية فى الجمهوريات الإسلامية كانت ضعيفة بالمقارنة بالدول الإسلامية الأخرى ، لكن فى ذات الوقت ظلت العادات والتقاليد راسخة ، ولم تصادف الحياة الروحية هناك معارضة أو مقاومة من الناحية الرسمية .

كذلك لم تكن هناك صعوبات محددة فى آسيا الوسطى ، ولم يكن فى تلك المنطقة ما يعرف الآن باسم "حركات إسلامية متشددة" ، حتى أصبحت الظروف مواتية ، وخاصة فى المنطقة الواقعة على الحدود بين طاجستان وإيران . فمثلا تطبع الآن فى إيران كتب مدرسية متصلة بالشريعة ، وتوزع على الطلاب فى طاجستان ، ويمكن للزائر فى طاجستان أيضا أن يشاهد الشعارات التى تنادى بوحدة الحكومات الإسلامية وأولها إيران ... إلخ .

ولأول مرة يتحدث وسط آسيا بصوت عال عن حكومة إسلامية مستقلة فى الاتحاد السوفيتى ، يكون هدفها العودة إلى الإسلام من خلال أيديولوچية "الإخوان المسلمين" . وفى الآونة الأخيرة أصبح الشعار المطروح مع ظهور الحزب الإسلامى الطاجستانى أكثر حدة ، وهو ضرورة العودة للحكم الإسلامى .

ومع بداية التسعينيات تجلى بوضوح الصراع على السلطة بين الديموقراطية والإسلامية ، والذى يأخذ الآن شكل الحرب الأهلية غير المعلنة . وتجدر الإشارة هنا إلى أن لشعب وسط آسيا قولا مشهورا هو "نحن مسلمون ولسنا أصوليين" . لا نريد الحرب مهما كان . ولكن السؤال حول الإسلام كبنية أساسية للحكومة لم يشطب بعد .

أما عن الوضع فى "أوزباكستان" القريبة جدا لطاجستان ، فقد أعلن رئيسها وحكومته أن طريق "أوزباكستان" هو الإسلام ، وأن الإيمان بالله هو العقيدة ، وسترتكز سياستنا الداخلية على مبادئ الإسلام وقيمه التى تنعكس فى التركيبة النفسية للشعب . وسنعقد العلاقات الخارجية مع الدول الإسلامية التى لم يكن لها تمثيل سابق ، وسوف نتبادل السفراء مع مختلف هذه الدول .

ولكن بالرغم من ذلك يلاحظ أن الأصوليين هناك مازالوا يمثلون معارضة قوية ، ويحاولون تحت شعار ضيرورة الحكومة الإسلامية تولى السلطة السياسية هناك .

أما فيما يختص بـ "قيرقيزيا" فيمكن القول بأن التسعينيات لم تشهد حركات دينية متشددة ، ولم يلاحظ أحد قبل هذه الفترة أى نشاط للأصوليين ؛ وذلك لأن الظروف التى مرت بها تلك المنطقة تختلف عن تلك التى مرت بها طاجستان و أوزيكستان ، إذ إن المدارس الصوفية القوية هى الأساس هناك ، وهى فى تضاد مع الأصولية .

إذا ما تحولنا إلى البلدان العربية ، يمكننا القول باختصار ، أنه بالرغم من حصول الدول العربية على استقلالها السياسى ، فإن تزايد حدة الأزمة السياسية والاقتصادية فيها قد أدى إلى طرح السؤال الصعب ، وهو كيفية الوصول لنموذج ثالث للتطور بين الاشتراكية والرأسمالية ، بين الغرب والشرق ؟

كان البديل عند بعض هذه الدول هو القومية بمقدماتها الإسلامية ، وكان هذا الحل بمثابة الأساس لتطور الصراع بين القوى السياسية والإسلامية ، ولوحظ المرة بعد الأخرى عند نهوض تلك الحركات الإسلامية ، تقهقر أو انسحاب القومية ، وتطور الأمر إلى أبعد من ذلك فى (مصر ، سوريا ، العراق) التى كانت ترفع شعارات اشتراكية ، إلى حد الصراع المسلح عندما نشطت تلك الحركات

الإسلامية فى ١٩٧٠ - ١٩٩٠ ، وأصبح الشعار المرفوع الآن هو "الإسلام هو الحل" فى محاولة جديدة للوصول للسلطة .

غير أن تطور الأحداث ، وبخاصة فى العقد الأخير ، ليس فقط فى البلدان العربية أو وسط آسيا ، بل وفى مناطق أخرى تقطنها أغلبية مسلمة ، وكما كتب العلماء الغربيون فى كتاباتهم - يؤكد الضعف النسبى لتلك الحركات الآن .

ومع ذلك فإنه يجب علينا أن نفكر بجدية فى الأحداث والتحولات التى يشهدها العالم الإسلامى .

من تاريخ الإسلام فى روسيا

روبرت لاندا *

نبدأ بعرض مختصر لتاريخ الإسلام فى روسيا ، إذ كان من الطبيعى أن تتجه السلطة فى الاتحاد السوفيتى بعد ثورة ١٩١٧ إلى كافة المسلمين فى روسيا والشرق عموما ، وتنادى بضرورة المحافظة على حقوقهم . ولعل المؤتمر الإسلامى الذى عقده البلاشفة بعد الثورة يدلل على ذلك بشعاره الذى رفعه فى ذلك الوقت ، وهو أن "السلطة السوفيتية مع الشريعة" .

كذلك أكد ستالين فى عام ١٩٢١ - ١٩٢٢ مساندته ووقوفه لجانب علماء الشريعة السوفيت ، ولكن يجب التنويه بأن ستالين أيضا اعتبر أن المرونة والسياسة الحكيمة فى المسألة الدينية - والقومية غير ضرورية .

ولكن يبدو أن سياسة الصراع ضد الدين بخطوطها العامة أو اتجاهاتها المختلفة لم تستطع تقويض قواعد المسلمين فى روسيا ، وخاصة فى آسيا الوسطى ، بالرغم من ظهور حركة "بسماتش" الدينية فى أواسط الثلاثينيات .

ولكن يبدو أيضا أن استقرار العلاقة بين السلطة السوفيتية والمسلمين فى آسيا فى تلك الفترة بالذات تعود إلى ترسيخ البنية الاقتصادية والعسكرية ،

* أستاذ التاريخ ، رئيس قسم قضايا البلدان العربية ، معهد الاستشراق . أكاديمية العلوم الروسية ، موسكو .

ترجمة د. نيفين جمعة .

وتحديدا إلى نجاح السياسة الاجتماعية فى تلك المناطق المترامية الأطراف ، حيث بدأت فى الظهور فئات جديدة فى المجتمع من "العمال – الطلبة" وأعضاء الأحزاب، والتى اتسعت المسافة فيما بينهم وبين التقاليد والعادات الماضية . ولكن هذه الوقائع لا تنفى أبدا أن التركيبة النفسية والثقافية والجذور التاريخية لسكان هذه المناطق ظلت متوارثة حتى بعد ثورة ١٩١٧ ، بل إنه يمكن القول بأن الحكومات التالية فى الحكم فى هذه المناطق حاولت دائما إيجاد الصيغة الملائمة للمحافظة على العلاقات مع المسلمين ، والنظر بعين الاعتبار للمصالح المشتركة .

ولكن ظروف الحرب الأهلية فى روسيا كان لها أثر كبير على المسلمين فى آسيا الوسطى ، إذ جعلتهم يتصورون أنهم بلا سند أو ركيزة يرتكزون عليها ، حيث عمت الفوضى فى شتى المجالات ، واستفاد الغرب من هذا المناخ : إنجلترا – فرنسا – ألمانيا – أمريكا – اليابان ، وقام بتشجيع الحركات القومية هناك .

كما تعلمون ، بانتهاء الحرب الأهلية لم تكن هناك بالفعل حكومات إسلامية قائمة بذاتها ، لأسباب كثيرة ، ولم يكن ذلك بالشىء اليسير ، وهاجر الكثير من المسلمين ، وفى إطار تلك الأوضاع لم تعد هناك فواصل محددة عقائديا أو حتى ماديا .

بعد ذلك بدأت مرحلة جديدة فى العلاقات بين تلك الجمهوريات وروسيا فى إطار الاتحاد السوفيتى ، وتطورت أوضاع المسلمين الاقتصادية والاجتماعية ، ولكنهم حقيقة لم يتمتعوا بالحرية ، أعنى بها الحرية السياسية – والثقافية .

أما فى العقد الأخير ، ونتيجة لعدم الاستقرار السياسى والاقتصادى الذى تمر به روسيا فقد تدهورت العلاقات مرة أخرى بين روسيا والبلدان الإسلامية التى تريد الاستقلال التام عن روسيا .

ويعتقد الكاتب أن الجمهوريات الإسلامية سوف تبحث إمكانية تطور شئونها الاقتصادية فى ظل الحفاظ على هويتها الثقافية التى يمكن أن نقول عنها بموضوعية إنها موجودة ، وكما تدل الأبحاث ليس هناك عنها بديل آخر .

وهذا لا يعنى أن تلك الجمهوريات ستتقوقع ولا تتعاون مع روسيا ، على العكس من ذلك ، وخاصة أن مشكلات التكنولوچيا ، والصراعات الدولية لا يمكن أن تُحل بدون روسيا . وسواء بالنسبة للروس أو المسلمين فالعلاقة بينهم أساسها إنسانى . واستقرار أو عدم استقرار روسيا داخليا سيتوقف عليه تطور مستقبل العلاقات بينهما فقط ، ولكن كما ذكرت ، فإن أساس العلاقة سيظل دائما مع أية ظروف .

تطور الفكر الاجتماعي في الشرق

الفترة الاستعمارية القرن التاسع عشر ، العشرين

زليان-لينڤين*

أما البحث الثالث ، والذى يرتكز على محاولة فهم الفكر الاجتماعى واتجاهاته الرئيسية فى التطور وقوانينه وخصوصيته فى المائة والخمسين عاما المنصرمة ، والتى أصبحت ممكنة ، نظرا لتراكم المادة التاريخية المعينة وجاذبيتها فى العمل العلمى ، والقدرة على توظيفها فى دراسة وتحليل المشكلات المحورية لحركة الفكر الاجتماعى فى التاريخ والثقافة الاجتماعية والفلسفة .

ويلاحظ الكاتب أن الاهتمام قد تزايد فى الربع الأخير من القرن العشرين فى دولتنا بمسألة الوعى الاجتماعى فى الشرق ، فصدر – على سبيل المثال – ١٩٨٠ ، كتاب "الشرق والمعاصرة" لمجموعة من المستشرقين ، وكتاب "طريق تطور دول الشرق" ن . أ . سيمونى ، وكذلك بحث علمى جماعى حول "تطور المجتمعات الشرقية" ١٩٨٤ .

وفى الوقت الراهن ظهر "ميلاد أيديولوچية حركة التحرر الوطنى" و"التاريخ الحديث للقومية فى آسيا" بان روميز . وأيديولوچية حركة التحرر الوطنى فى بلدان الشرق الخارجى ١٩١٧ – ١٩٤٧ .

* أستاذ الفلسفة والاجتماع ، معهد الاستشراق ، أكاديمية العلوم الروسية ، موسكو .
ترجمة د. نيڤين جمعة .

وفى دراستنا للتاريخ الحديث لدول الشرق وجدنا الكثير المشترك فيما بينها ، نظرا لما فى تلك البلدان من محاولات سياسية واجتماعية مشتركة نطلق عليها "الثورة فى آسيا" .

أضف إلى ذلك أن شعوب العالم اكتشفت -بلا شك- بعض الأفكار المنطقية فى الفكر الاجتماعى ، والمتمثلة سواء فى العناصر المادية - أو الصوفية ، المقال الاجتماعى - الوعى بطبيعة السلطة ... إلخ . ولكن ذلك لا يكفى للتوصل لاستنتاج نهائى حول المشترك فى اتجاهات الفكر الاجتماعى وقوانين تطوره . ولكن يمكننا فقط التوصل إلى نتيجة معينة عند تحليل وقائع تاريخية عينية ومحددة ، وأعمال نموذج واحد فى تصنيف الظروف المشابهة .

لذلك فقد اعتمدت فى وضع صورة عامة عن تطور الأفكار فى المناطق الأساسية الحضارية والتكتلات الاجتماعية السياسية والثقافية على الحقائق المعروفة والوثائق والآراء البارزة التى أجمع عليها المتخصصون والمؤرخون ، مع الأخذ فى الاعتبار ظروف الزمان والمكان .

لقد عكست الأفكار الاجتماعية حركة شعوب الشرق من القرون الوسطى فى العصر الراهن ، والتى كانت نتاجا لارتباطاتها بالعالم الغربى ، القائم على مستوى تطور اجتماعى- اقتصادى معين .

وخاضت كل دول الشرق - باستثناءات قليلة ، وفى أوقات مختلفة - طريق المرحلة الانتقالية ، إذ كان لاستبعاد الرأسمالية الأوربية التى تمثلت فى الاستعمار أثر كبير على تطور تلك المجتمعات ، وألقى الشك بظله على العقائد التقليدية ، ودفع ذلك بدوره إلى تحويل الفكر النظرى ، وأقر إنسان تلك الدول التحولات ، وبتقديم المجتمع .

وانجذب المفكرون المعاصرون إلى نموذج المفاهيم الأوربية ، وأولها تحديدا تلك المفاهيم السائدة فى المجتمع الأوربى ، بعد أن تكيفت مع الشروط المحلية الموضوعية ، وشكلوا منها تلك التى تتجاوب مع الحضارة المحلية المعينة ، وساعد ذلك على الوعى بمهام أيديولوچية لتاريخهم فى كفاحهم ضد الاستعمار .

ومنذ النصف الأول من القرن الماضى وقع المجتمع الشرقى فى صعوبة العزلة عن الاتجاهات الرئيسية فى الفكر الأوربى ، ولكن مر ذلك المجتمع "الشرقى" فى منتصف القرن العشرين بمراحل الانتباه والاهتمام بالتكنيك الحربى الأوربى ، وبالبنية السياسية للغرب الأوربى ، نتيجة للنضال الذى خاضته الدول من أجل الحرية والاستقلال .

وظهرت الاتجاهات المعاصرة فى الفكر الاجتماعى بسرعة أيضا ، متزامنة مع مرحلة التنوير الأوربى والفكر الليبرالى الصاعد .

ولكن لأن وتيرة التطور للرأسمالية المعاصرة كانت فى بعض مجالات البنية الاجتماعية أسرع من غيرها ، ولأن الفكر الاجتماعى فى الشرق ضد ذلك الوجود الجديد ، فقد اختار الشرق الحل الوسط من الآراء والنظريات التركيبية ، والتى زاوجت بطرق مختلفة بين التراث والمعاصرة ، أو بين التقليدى والحديث .

لذلك نرى أنه كان للشرق مدخل خاص تنويرى لكل المشكلات ، وكان أيضا الفكر النظرى فى الشرق أقل حيوية من الغرب الأوربى فيما يتعلق بارتباطه بالحضارات المعاصرة ، وأحدث مفاهيم أقل دلالة ، نادرا ما لا قت تفهما دوليا .

أضف إلى ذلك أن المشكلة المحورية للفكر الاجتماعى فى الشرق ، والتى استحوذت على وعى المثقفين ، كانت مشكلة الحرية ، ومشكلة المؤسسات السياسية والسلطة ... إلخ .

بالفعل يمكن القول أن تطور الوعى الاجتماعى لم يكن واحدا فى البلدان المختلفة ، فقد حدد التطور الخاص للفكر الاجتماعى فى فترات الاستعمار والتطور الخاص للنظام الاجتماعى/الاقتصادى لتلك المجتمعات – المواقف السياسية المختلفة فيها ، فكان النظام السياسى إما تقدميا أو محافظا .

كذلك حدد نموذج الثقافة الروحى شكلا جديدا معدلا ، إذ وجد الفكر الاجتماعى فى الحكومات المستقلة دافعا أكثر قوة من خلال مظاهر تهديدات التوسع الاستعمارى . فسارت سياسات تلك الدول أساسا مرتكزة على محاولة الاستقلال عن الغرب ، والاسترشاد بأسس التقاليد والحفاظ عليها ، وارتبط ذلك بمحاولة علاج مشكلات السلطة وتنشيط أعمال الثقافة التنويرية .

بكلمات أخرى ، يمكننا القول بأن معظم تلك البلدان قد شهدت تطورا موضوعيا لحركة الثقافة – التنويرية – التى تزاوج بين الغربى والتقليدى ، أو التى تجمع بين الثقافة الغربية والشرقية .

العالــم الإسلامــــى

المصطلح وتطوره

لودميلا بالنشكايا *

يرتكز فهم الحضارة الإسلامية اليوم على أساس دور ومكانة الدين فى تشكيل مضمون الثقافة الدينية . وحقيقة ، يمكن القول بأن هناك بعض بلدان العالم الإسلامى التى مازالت تحتفظ بتلك الخصوصية بالرغم من التغيرات المتلاحقة فى العصر الراهن .

ويطلق البعض مصطلح "العالم الإسلامى" الذى أصبح واسع الانتشار فى الآونة الأخيرة ، على دول آسيا وأفريقيا ذات الأغلبية المسلمة ، ويطلقه البعض الآخر حتى على المناطق ذات الأقليات المسلمة والتى لا تمثلها حكومات أو منظمات رسمية .

وفيما يتعلق بحدود العالم الإسلامى فقد كانت دائما موضع خلاف ، وإن كانت غير موجودة بالفعل ، أو لم تكن قائمة إذا أردنا الدقة . وذلك بفعل عوامل اتساع نطاق حدود العالم ، وخاصة فى النصف الثانى من القرن العشرين إلى الحد الذى أصبح معه استحالة حدود له .

* أستاذة التاريخ ، معهد الاستشراق ، أكاديمية العلوم الروسية ، موسكو .
ترجمة د. نيڤين جمعة .

ويمكن القول بأن مسمى العالم الإسلامى الذى يتمثل فى المجتمع الإسلامى الذى يقطن فيه المسلمون وغير المسلمين ، كان يطلق عليه "دار السلام" فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ، وحتى بعد انتهاء الخلافة كانت الحكومات الإسلامية ينظر لها على أنها حكومات "دار السلام" .

وبعد ذلك تطور العمل بالمسمى "العالم الإسلامى" من خلال التخطيط لإنشاء جامعة إسلامية تضم الدول الإسلامية ، فكانت الدعوة لعقد اجتماع لجميع المسلمين فى مكة ١٨٩٨ ثم فى مصر ١٩٠٧ . وظهر أثناء تلك الفترة "جاسبرنسكى" من التتار الذى تحمس كثيرا وسعى بجدية لعمل الجامعة الإسلامية ، وأيدته فى ذلك إيران ، ولكن الغرب كان فى ذلك الوقت يقف ضد أى شكل من أشكال تكتل أو وحدة العالم الإسلامى .

وعاود جاسبرنسكى محاولاته فى إطار تعاونه مع الحزب التركى "الوحدة والتقدم" . ودعا لعقد اجتماع سنوى لكافة الدول الإسلامية بحضره المثقفون وذلك للتصويت على برنامج رعاية شئون المسلمين واختيار ممثليهم .

وفى عام ١٩١٥ – ١٩١٦ بدأ حزب "الوحدة والتقدم" فى توسيع علاقته وتعاونه مع دول وسط آسيا – أفغانستان – المغرب – الهند . وأعلن الحزب عن تركيز نشاطه فى تلك الفترة فى اتجاهين هما :

أ – مواجهة العالم الإسلامى لأوربا وروسيا والدفاع عنه بشتى الوسائل .

ب – رفض أى تطور للمجتمع من خلال الغرب أو روسيا .

وخلال فترة الحرب العالمية الأولى كانت هناك أيضا دعوة لإنشاء جيش المسلمين فى سبتمبر ١٩١٦ ، وأصدرت "الجامعة الإسلامية" بيانا ينص على حق المسلمين فى الجهاد ضد دول الائتلاف فى برلين .

وفى عام ١٩١٧ عقد مؤتمر آخر للمسلمين انضمت إليه كل من تونس والجزائر وتركستان وكانت معظم الاتجاهات فى المؤتمر ضد القومية بشكل عام . وتجلى ذلك بوضوح فى الموقف المعارض للقومية السوفيتية تحديدا .

أما فى السنوات بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ فقد لوحظ أن سياسة الاتحاد السوفيتى تجاه المسلمين كانت أكثر حذرا من سياستها تجاه أصحاب الديانات الأخرى . وفى ٢٠ نوفمبر ١٩١٧ وقع لينين مرسوما ينص على حسن معاملة مسلمى روسيا والشرق . ولم يتضمن المرسوم تفاصيل أخرى .

وفى عام ١٩٢٦ عقدت الحكومة السوفيتية فى موسكو مؤتمرا إسلاميا ، ولكن كان تمثيل البلدان ضعيفا ، بالإضافة إلى بروز خلافات كبيرة فى المؤتمر فى وجهات النظر بين الأتراك وبعض الدول العربية . بمعنى آخر لم تكن هناك نتائج ملموسة للمؤتمر تذكر .

أما فى فترة الحرب العالمية الثانية ، ومع ازدياد حدة المشاكل الداخلية للاتحاد السوفيتى ، كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة للمسلمين هى السياسة الرسمية للدولة ، المتعلقة بالدين ، والتى كان يرى فيها الحزب الشيوعى ضرورة تأييد الجمهوريات لها . وهى سياسة فصل الدين عن الدولة وعدم الاعتراف بالدين رسميا .

وظل ذلك الخلاف الجوهرى طوال الفترة حكم الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى .

ولكن مع ذلك ظلت سياسة التعاون فى البناء الاقتصادى - الاجتماعى للجمهوريات الإسلامية سياسة رئيسية رسمية للاتحاد السوفيتى تجاه تلك الجمهوريات .

إذا ما انتقلنا لمسألة العلاقات الخارجية الرسمية للاتحاد السوفيتى فسنجد

أن هناك شبه تجاهل لبعض الدول الإسلامية ، ولكن ظلت العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع بعض الدول كل على حدة ، وإن كان فى ذلك صعوبات كثيرة أدت إلى نتائج سلبية فيما بعد .

أما فى يونيو ١٩٢٦ ولأول مرة ، فقد عقد فى مكة اجتماع رسمى على مستوى حكومات العالم الإسلامى ، كان الهدف منه ، كما أعلن هو ، مناقشة موضوع كيفية تحسين ظروف الحج ..وبالرغم من الوصول لبعض النتائج الخاصة بضرورة إنشاء مؤسسة ترعى شئون العالم الإسلامى ومنها مسألة الحج ، إلا أنه فى البروتكول الخاص بلقاء القنصل الإنجليزى حينذاك يسترعى الانتباه ما تحدث عنه القنصل قائلا :

"إن العالم الإسلامى فى وقت ما سيتمكن من عمل جامعة إسلامية موحدة".

وما يهمنا هنا هو أن هذه الكلمات تستوجب ضرورة النظر بعين الاعتبار للعالم الإسلامى والحضارة الإسلامية ومشاكلهما التى مرت بها سواء فى عصر الرأسمالية أو فى فترة ظهور الاشتراكية .

كذلك تبين أحداث الربع الأخير من القرن العشرين ضرورة التمعن فى التفكير فى مجريات تلك الأحداث ، وخاصة أن حوالى ٢٠ مليون مسلم فى الاتحاد السوفيتى السابق يسعون للوحدة مع العالم الإسلامى ، وللعب دور حيوى فى ذلك العالم .

العالم الإسلامى اليوم

تارميز طاهر *

ليس بسر أن منشورات العلماء الغربيين منذ الثمانينيات تتناول بشكل مكثف الدوافع السياسية فى تحليلها لظاهرة العودة للدين ، وذلك لأن أحد معانى انتشار تلك الظاهرة يؤثر تأثيرا كبيرا على المجتمع الدولى سياسيا واجتماعيا .

والعودة إلى الإسلام كثيرا ما يصفها العلماء بأنها عودة إلى الأصولية ، وينسون أن تلك العودة للدين هى أحد أهم اتجاهات التطور فى العالم فى العقد الأخير . ولفهم تلك العملية بشكل أفضل لابد لنا من معرفة ودراسة العالم الإسلامى من ناحية تعداده السكانى وأوضاعه الاقتصادية والسياسية .

فيما يخص الناحية السكانية ، وطبقا للكثير من الإحصائيات عن البلدان الإسلامية يدل آخر إحصاء صدر ١٩٩٠ أن تعداد المسلمين فى العالم يبلغ ٩٧٤٫٥ مليون نسمة – أى أن المسلمين يشكلون حوالى ١٨٫٤٪ من سكان العالم . وفى المستقبل القريب عام ٢٠٠٠ سيزداد النمو السكانى فى دول العالم الإسلامى جميعها . وللعلماء وجهتا نظر بشأن ذلك التطور هما :

أولا : هذه الزيادة تعكس إيجابية من الناحية الجغرافية ، والتى تلعب دورا مهما فى المجال السياسى .

* وزير الشئون الدينية فى أندونيسيا .

ثانيا : يرى البعض الآخر أن هذه الزيادة ستؤدى بالحتم إلى زيادة عدد الفقراء فى العالم .

إذا ما تحولنا للناحية الاقتصادية والمرتبطة أشد الارتباط بمسألة النمو السكانى ، يلاحظ كاتب المقال أن أكثر البلدان التى ستعانى من الفقر هى البلدان العربية ، ذلك إذا ما استبعدنا دول الخليج ، وسينتج عن ذلك اتساع فى الهوة بين المدن والقرى ، وارتفاع فى نسبة الأمية ، وتردى مستوى الخدمات الأساسية الصحية ، أو حتى البيئية .

أما عن الناحية السياسية والتى تعتبر موضوعا حيويا جدا بالنسبة لدراسة العالم الإسلامى فيمكن القول بأن بلدان ذلك العالم ، وبالرغم من الظروف المتدهورة التى تعيشها ، تأخذ بالغرب وأساليبه ، سواء فى الناحية السياسية أو الاقتصادية - الاجتماعية ، إذن فما هو السبيل فى المستقبل ؟؟

أولا : على الغرب ألا يحاول أن يضع قيمه هو ويصدرها للعالم الإسلامى ، فالحضارة الإسلامية ذات تاريخ عريق لها تقاليدها ، وهى ليست أقل مستوى من الحضارة الغربية حتى على الصعيد الاقتصادى .

ولكن هل يمكن فى إطار المتغيرات الدولية أن نرصد اتجاهات التطور فى العالم الإسلامى ؟؟

بالفعل هذا البحث والتحليل غير يسير ، بالرغم من المحاولات الجادة التى تبذل ، ولكننا سنختار أحد هذه التحاليل ، وهو التحليل الرياضى للأستاذ الباحث "كالينا" لموضوعيته يقول الباحث :

عن طريق المعادلات الرياضية وتطبيقها فى مجال دراسة المستقبليات نستطيع القول بأن الشعب + الأرض + الإمكانية - الاستراتيجية = ترديا أو تخلفا .

والاستراتيجية القومية + الوضعية الاقتصادية - الاجتماعية = تقدما .

تعطى هذه النتائج صورة تقريبية عن المستقبل كالآتى :

بعد تفكك الاتحاد السوفيتى ، وتدهور الأحوال المعيشية كافة فى أمريكا ، وتفكك أوربا ستكون اتجاهات التحول فى المجتمع نحو الإسلام أشد ، وبخاصة من ناحية إيران . وأندونيسيا .

ولكن السؤال الصعب هو : كيف سيكون الإسلام بمثابة أساس جديد للإنسان فى المستقبل ؟

مضبطة المحور الرابع

تحرير

نيفين جمعة

الجلسة السادسة

الكسي مالشنكو

* فى الحقيقة قبل أن أبدأ الحديث عن السياسة الروسية واتجاهاتها العامة والخاصة فى وسط آسيا ، نجد أنه لزاما علينا أن نشير أولا إلى طبيعة الوضع الفعلى الشديد التعقيد ، سواء فى روسيا أو وسط آسيا ، والمتمثل فى ثنائية المذهب الدينى الموجود فى كل من البلدين ، حيث يتعايش المسيحيون "الأرثوذكس" والمسلمون معا ، وذلك بالرغم من التحولات الأخيرة التى حدثت فى بداية التسعينيات على الاستراتيجية العامة للسياسة الروسية نفسها ، وإن كان يصعب التكهن بتحديد مسارات السياسة الروسية قبل انتهاء انتخابات يونية ١٩٩٦ ، كما جاء على لسان وزير الخارجية "بريمكوف" .

ولكن بشكل عام ، يمكن القول بأن السياسة الروسية الحالية تجاه الجمهوريات المستقلة هى الآن فى إطار ما يطلق عليه سياسة حسن الجوار ، دون التدخل الاقتصادى فى شئون تلك الجمهوريات ، مع الاحتفاظ فقط بحق الدفاع عنها تجاه أى تدخل خارجى سياسى أو عسكرى .

ومع هذا يبدو لى أن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، وخاصة عندما أعلنت الجمهوريات المستقلة المسلمة عن محاولتها لإقامة حلف يسمى "دول الكومنولث الإسلامية" ، وهم الآن يبذلون أقصى مساعيهم لتحقيق ذلك .

وفى مناقشة البيت الأبيض الروسى لهذه المشكلة (مجلس الدوما) طرحت ثلاث وجهات نظر مختلفة هى :

الأولى : ترى أنه يمكن تدريجا أن تستقل فعلا دول وسط آسيا – وهذا الرأى يؤيده القوميون وبعض الديموقراطيين .

الثانية : تقول بأنه لابد أن يظل وسط آسيا تابعا للسياسة الروسية ، وتلك هى وجهة نظر ممثلى الحكومة الروسية .

الثالثة : أما الرأى الثالث والذى يعبر عنه الجناح الشيوعى فى "الدوما" فهو يركز على أهمية أن تعود كل الجمهوريات إلى مظلة الاتحاد السوفيتى السابق ، وألا تتجزأ وحدة أراضيه ، ويرفض ذلك الجناح –بالطبع– معاهدة ١٩٩١ التى وقعت بشأن استقلال الجمهوريات .

والمسألة من وجهة نظرى لا تتعلق فقط بالأمور السياسية أو الاقتصادية كما يبدو للوهلة الأولى ، وإنما تتعلق بمستقبل العلاقة بين روسيا "ووسط آسيا المسلم" والذى يشكل فيه الدين الإسلامى جزءا لا يتجزأ من تركيبة المجتمع هناك .

وكى نوضح الصورة أكثر نقول : بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وجدنا أن الدين عاد ليلعب دورا مهما فى تلك الجمهوريات ، وربما يعود ذلك لطبيعة العادات والتقاليد الراسخة على الرغم من تناقضاتها ، ولكن حتى هذا التناقض له مبرره .

فمن الطبيعى أن يحدث عند تعايش حضارتين مختلفتين نوع من المبادلة ، نوع من التوازن بين الفردى والجماعى ، بين الغربى والشرقى ، بين التكنولوجيا والإنسانى ، نوع من الانسجام بين التقاليد الشرقية والغربية .

هذا هو ما يحدث فعلا بين الحضارتين على أرض وسط آسيا ، ولكن دون خروج طرف منتصر أو منهزم من حالة الالتقاء . ما يهمنا إذن هو ما يحدث الآن حيث يحاول بعض السياسيين التجهيل بتلك النظرة العامة الشاملة بواسطة استخدام الدين ، ولذا رأينا أن نشير إلى أهمية العامل الإسلامى بالنسبة للسياسة الروسية تجاه جيرانها المسلمين ، وخاصة أنه على صعيد آخر ولأسباب عديدة يعتبر دخول روسيا فى "المجموعة الأوربية" فى علاقات مع أوربا يعتبر طريقا شائكا : للتناقض الواضح بين الحضارة الروسية بقيمها والحضارة الأوربية ، بين التقاليد - الأرثوذكسية والبروتستانتية والكاثوليكية - بالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية ومناخ عدم الاستقرار .

وعليه ، فروسيا يمكن أن تكون جارا حسنا لأوربا ، ولكنها لا يمكنها أن تكون عضوا فى المجموعة الأوربية ، لذلك فإن الخطوط الأساسية لتوجه السياسة الروسية يتجه أكثر نحو العالم الإسلامى .

ولعل هناك بعض الخطوات فعلا التى تأخذ بها السياسة الروسية فى محاولة الاهتمام بذلك العالم ، ولمساعدتهم على الاستقلال عن الغرب ، ولكن من ناحية أخرى تلعب حرب "الشيشان" دورا سلبيا مؤثرا على مسار هذه السياسة ، ولكن مع ذلك أعلنت "السعودية - إيران" أكثر من مرة أنها ضد مثل هذه الحركات الانفصالية ، سواء مسلمة أم لا . ربما تكون الأرض مازالت غير صلبة لتقوية ونمو هذه العلاقات ، ولكن فى شروط سياسية وأيديولوجية ربما تصبح أكثر قوة .

إذا ماعدنا مرة أخرى للعلاقة بين وسط آسيا وروسيا ، فلاحظ أنه لايمكن تجاهل القوى السياسية التى تستخدم فكرة الإسلام فى نشاطها إلى الحد الذى أعلنت فيه بعض الجمهوريات تأييدها للشيشان بقولها "نحن نؤيد إخواننا فى الإيمان ، المؤمنين فى حربهم" .

أضف إلى ذلك ممارسة السياسيين سياسة الضغط حتى على مستوى الحياة اليومى ضد الروس فى هذه الجمهوريات ، ويكثر الحديث المغلوط حول السياسة والدين ، مما يساعد على خلق مناخ نفسى – دينى ، ربما يجعل الكثير من الروس المقيمين هناك يشعرون وكأنهم أجانب غرباء .

وفى النتيجة النهائية هناك تصاعد فى اتجاه ربط مسألة الدين والمشاعر الدينية بالقومية ، والتى أصبحت تأخذ شكل أيديولوچية "الإسلام والقومية" .

ولا يمكن هنا أن أتجاهل أو أهمل دور المثقفين فى المحافل العلمية التى تنادى بوحدة الشعب أيا كانت عقيدته ، ودورهم أيضا فى فضح مساعى الساسة تحت اسم الدين ، ولكن يوجد اتجاه آخر يتصاعد بفضل المساعدات الممنوحة لتلك القوى السياسية ، يتجسد فى تأسيس :

اتحاد المسلمين فى روسيا ١٩٩٥

حركة نور الإسلامية ١٩٩٦

حركة المسلمين فى روسيا

والتى تركز أساسا على رفض ثنائية المذاهب الدينية المشتركة فى العيش فى بلد واحد .

لذا يجب أن يضع الساسة فى موسكو فى اعتبارهم مشكلة تلك المؤسسات وكيفية التعامل معها ، إلى جانب أنه يجب أن نعلم أن كل هذه المؤسسات الشرعية السياسية ستشارك في انتخابات الرئاسة . وبصراحة تامة أعلن اتحاد المسلمين فى روسيا (٨ ملايين عضو) تأييده "ليلتسن" ، ولكن فى الوقت نفسه أعلن مرشح آخر للرئاسة "جوجرى بافلنسكى" أن حركة نور تؤيده .

المهم هنا ليس وضع نتائج مستقبلية ، أو رسم صورة لذلك ، لأن الأوضاع متناقضة جدا بعضها مع بعض فى روسيا . ولكننا نضع أسئلة ربما يجيب عليها

المستقبل . والسؤال المطروح الآن من هذه الأسئلة : هل تضع روسيا فى سياستها الاستراتيجية اعتبارا لمسألة الدين الإسلامى ، والدور غير المباشر والمباشر له على الحياة السياسية والاجتماعية ؟ ربما تجيب عليه الانتخابات القادمة ، وربما لا .

الدكتور فلاديمير ماكسمنكو

بداية يجب أن نعلم أن بحث مسألة "حرب الشيشان" شائك جدا لأسباب عديدة ، أهمها ندرة المعلومات الدقيقة حول جذور المسألة والتى تعود إلى ما يقرب من ٢٠٠ عام ، حيث كان الصراع فى الشيشان ضد الإمبريالية ثم ضد المركزية فى السلطة .

ما يصلنا من معلومات سواء عسكرية أو سياسية أو حتى اقتصادية هى معلومات متناقضة من كلا الطرفين ، والتعرف أو محاولة التعرف على الحقيقة يُعد ضربا من ضروب المستحيل .

ولكن يمكن القول كمواطن روسى مهموم بمشاكل وطنه بأن هناك تعارضا بين سياسات روسيا التى تراعى مصالحها فقط ، وبين سياسة تلك المنطقة التى ترى أهمية الاستقلال عن سياسة روسيا الفاشية المعلنة ضدها ، كما جاء على لسان قائدها "دودابيف" .

كيف ومتى ستنتهى تلك الحرب بين الإخوة ؟ لا توجد إجابة . لذا على المثقفين والعلماء فى بلادنا مهمة أساسية ، هى وقف تلك الحرب أولا ، ومحاولة رسم لوحة حقيقية عما جرى وما سيجرى .

الدكتورة نيفين جمعة

فى الواقع يهمنى أن أشير إلى أن هذه الندوة قد أتاحت لى فرصة تقديم صورة

لسيادتكم لرؤى المستشرقين الروس لبعض القضايا الإسلامية من خلال الدوريات الحديثة التى تصدر فى موسكو الآن . والتى تعالج القضايا الإسلامية المطروحة الآن ، إلى جانب القضايا السياسية والاقتصادية المختلفة للجمهوريات المستقلة التى كانت تابعة للاتحاد السوفيتى .

من بين أهم هذه الدوريات "روسيا والعالم الإسلامى" التى صدرت مؤخرا ١٩٩٤ هى دورية شهرية متخصصة باللغة الروسية . تعرض لوجهات نظر وآراء المستشرقين حول القضايا الإسلامية العامة .

ويمكننى القول بأن معظم الدراسات التى تناولتها الدورية طوال العام . قد ركزت على بحث مسألة النزاعات القومية التى تهدد مستقبل روسيا ، كذلك بحث ظاهرة المطالبة بالعودة للدين الإسلامى، بالإضافة لحرب الشيشان . والأزمة فى القوقاز ، وعوامل الصراع السياسى .. إلخ .

وفى الحقيقة تعتبر موضوعات المجلة مهمة وجديرة بالدراسة كلها والتحليل ، غير أننى توقفت عند بعض القضايا العامة فى خمس دراسات قمت بترجمتها لارتباطها بموضوع الندوة . وهى :

تاريخ الإسلام فى روسيا . والأصولية هل تعد أزمة سياسية ، وتطور الفكر الاجتماعى فى الشرق ، العالم الإسلامى اليوم .

نظرا للوقت المحدد هنا سأترك لسيادتكم قراءة الموضوعات المقدمة بالتفصيل ، وسأكتفى بذلك العرض المختصر . وشكرا .

اتجاهات نقاش المحور الرابع

تحرير

نيفين جمعة

تشكلت اتجاهات مناقشة المحور الخاص "روسيا والعالم الإسلامي" من رؤى المتخصصين والباحثين لمجتمع معين شهد العديد من التغيرات الهائلة التى أثرت بدورها - مع عوامل أخرى - على الواقع الثقافى والسياسى والاقتصادى للمجتمع الروسى والدولى على حد سواء .

منذ البداية يمكن القول بأن الوعى بإشكالية العلاقة بين الثقافة والواقع السياسى والاجتماعى قد لعب دورا هاما فى تحديد مسار المناقشة التى وكزت على ثلاثة موضوعات أساسية هى : القومية -الإسلام فى روسيا- مسألة التفاعل بين الهويات المختلفة الثقافية :

القومية : دار الحوار حول القومية التى تعد من وجهة نظر المتخصصين الذين يمثلون حضارات مختلفة أحد أهم العمليات التى تحدد شروط وممارسة الحوار بين الحضارات فى المستقبل ، إذ تشكل مسألة إعادة تعريف الهوية ، سواء فى بعض دول أوربا الشرقية أو فى العالم العربى ، نقطة تحول رئيسية فى مسار الأحداث والعمليات السياسية العالمية ، حيث تعتبر القومية الآن بمثابة القوة المحركة ، أو الدافعة للحركات السياسية الآتية .

ولكن ، ونحن نشهد من جديد إحياء القومية المرتبطة ارتباطا شديدا بالأديان ، ينبغى لنا أن نعلم مسار الاتجاه الذى يتخذه المشروع السياسى والذى يجب تنفيذه . وذلك لأن نتائج هذا المشروع ستكون لها أبعاد خطيرة على الثقافة . ما هى تلك الأبعاد فى تصور المستشرقين ؟

طرح الأستاذ الدكتور ألكس مالشنكو المسألة فى ضوء التطورات الحاصلة فى روسيا ، حيث يمثل : إحياء القومية المرتبطة بالدين الإسلامى فى الجمهوريات المستقلة الإسلامية التى كانت تابعة للاتحاد السوفيتى السابق . فمن وجهة نظرنا "المستشرقين" الآن ، يمثل الفكر القومى وليس الإسلام رمزا لحماية الهوية القومية للجمهوريات المستقلة ، أما مكانة ودور الإسلام فى الأيديولوچية القومية فهو يتوقف على التطورات السياسية فى كل جمهورية ، ومدى التفاعل بين التقاليد القومية والإسلامية .

وذلك لأن النهضة الدينية الحالية من وجهة نظرنا فى هذه الجمهوريات ليست منبعثة من الإيمان الدينى قدر ما هى شكل من أشكال انطلاق الطاقة القومية وتغطية لمصالح متصارعة .

فعندنا كون الإنسان "كازاخيا - أو تركمانيا - أوشيشانيا ، يعنى الكثير بالنسبة له أكثر من كونه مسلما .

وفى رأى "فوزية بايراموفا" التى كانت أيضا قائدا لحزب "الاتفاق" فى تتارستان : "القومية التترية أولا ، ثم الإسلام" .

ولكن ينبغى علينا فى هذا الصدد أيضا أن ننوه إلى أن حكومات تلك الجمهوريات فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد بدأت القيام بمهامها فى إطار سلطة الاتحاد السوفيتى ، وكان هذا بمثابة الانتصار الأول للمسلمين ضد القومية السوفيتية ، ولكن ظلت هذه الحكومات تعتمد النموذج الغربى فى الحكم ،

وكان الإسلام ينفصل تماما عن بنية الحكم . وظلت هذه الأوضاع قائمة بهذا الشكل مع مطلع التسعينيات ، وحينما تدهورت العلاقات بين روسيا والجمهوريات نتيجة لعدم الاستقرار السياسى والاقتصادى الذى تمر به روسيا ، طالبت تلك الجمهوريات بالاستقلال التام عن روسيا . ووقعت معاهدة ١٩٩١ بشأن استقلالها. وما يهمنا فى هذا المجال هو : هل ستطرح الجمهوريات الإسلام والشريعة كأساس لبنيتها وتوجهاتها ، أم أنها ستسير على ذات الدرب السابق بمحاكاة النموذج الغربى فى شكل الحكم ، بل وفى أشكال الحياة الاجتماعية الاقتصادية ولكن بمضمون مختلف تماما يعبر عن هويتها من خلال "أيديولوجية الإسلام" ؟ لذا كان المبحث الثانى هو الإسلام فى روسيا .

فقد تميز اتجاه للمناقشة لهذا الموضوع بربطه بين النواحى الثقافية والسياسية لتلك المسألة ، وذلك من خلال رصد تطور العلاقة بين السلطة السوفيتية السابقة والروسية الحالية والمسلمين فى روسيا .

أوضح المتحدثون أنه : يبدو أن العلاقة بين السلطة السوفيتية والمسلمين فى آسيا تعود إلى فترة ما بعد ثورة ١٩١٧ ، حيث اتجهت السلطة إلى كافة المسلمين فى روسيا والشرق عموما ، وأخذت تنادى بضرورة المحافظة على حقوقهم ، بل ورفعت شعارا . هو "أن السلطة السوفيتية مع الشريعة" .

وفى ذات الوقت عملت السلطة السوفيتية على ترسيخ البنية الاقتصادية والعسكرية هناك ، وتطورت على أثرها أوضاع المسلمين الاقتصادية والاجتماعية فى تلك المناطق المترامية الأطراف ، ولكن يمكن القول بأن الحرية السياسية والثقافية لم تشهد مثل هذا التطور . إن هذه الوقائع لا تنفى أبدا أن التركيبة النفسية والثقافية والجذور التاريخية لسكان هذه المناطق ظلت متوارثة بالرغم من التغيرات المتلاحقة .

تبين أحداث الربع الأخير من القرن العشرين اتجاهات التحول ، وبخاصة في الجمهوريات التي استقلت عن روسيا ، كي نوضح الصورة أكثر نقول أنه بعد تفكك الاتحاد السوفيتي عاد الدين ليلعب دورا مهما في تلك الجمهوريات ، وتصاعد في الآونة الأخيرة ظهور ما يسمى بالحركات الإسلامية ، والتي تؤكد ضرورة العودة للدين الإسلامي وتعاليمه .

تجلى ذلك بوضوح لأول مرة في وسط آسيا ، ففي "طاجستان" أنشئ الحزب الإسلامي الطاجستاني الذي ينادي بضرورة العودة للحكم الإسلامي ، وبدأ الصراع على السلطة يأخذ شكل الحرب الأهلية غير المعلنة بين الديموقراطيين والإسلاميين . ولكن تجدر الإشارة هنا أيضا إلى أن شعب هذه المنطقة دائما يردد قولا مشهورا "نحن مسلمون ولكننا لسنا أصوليين" .

أما في أوزبكستان "فقد أعلن رئيسه وحكومته أن طريق بلاده هو الإسلام ، وأن السياسة الداخلية سترتكز على مبادئ وقيم الإسلام .

وفي قيرقيزيا اتسع نطاق المدارس الصوفية القوية هناك ، والتي هي في تضاد مع الأصولية . وأعلنت هذه الجمهوريات عن محاولتها لإقامة حلف باسم "دول الكومنولث الإسلامية" .

ومن وجهة نظر المتخصصين الروس في شئون آسيا يرون أن المسألة لا تتعلق بمستقبل العلاقات بين روسيا وآسيا السياسية أو الاقتصادية ، ولكنها تتعلق بمستقبل العلاقة بين روسيا ووسط آسيا المسلم ، الذي يشكل فيه الدين جزءا لا يتجزأ من تركيبة المجتمع هناك .

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل ستضع روسيا في سياستها الاستراتيجية القادمة اعتبار مسألة الدين الإسلامي والدور غير المباشر أو المباشر له على الحياة الاجتماعية والسياسية ؟

فى إطار ذلك الوضع الشديد التعقيد فى روسيا طُرح موضوع التفاعل بين أنماط مختلفة من المجتمعات من حيث التكوين الاقتصادى - الاجتماعى - والبنية الثقافية بكل أبعادها ، ولعل الدراسات والتحليلات للحقائق المعروفة ، وكذا الوثائق التى تأخذ فى اعتبارها الزمان والمكان ، تؤكد جميعها على أن هناك تشابها بالفعل بين الحضارات المختلفة ، يتمثل فى الوجود السكانى ، الحالة الاجتماعية النفسية ، وفى العادات والتقاليد ، والثقافة ، والمؤسسات التى تشكل فى النهاية نموذجا عالميا يحدد ما هو صحيح ، ويكشف الخطوط العامة لتطور الفكر الإنسانى فى كل حضارة .

من هذا المنطلق نرى أن التفاعل بين المجتمعات ذات الهويات المختلفة يمكن ، بل هو ضرورة ، فى ظل الأوضاع العالمية المتغيرة الراهنة ، والتى تسمح بأسس وأساليب جديدة تماما لعمل نمط يلائم المجتمعات المختلفة بتكويناتها المختلفة أيضا ، ويسمح بالتعايش بين مختلف القيم والتقاليد الحضارية الإنسانية .

المائدة المستديرة

العالم الإسلامى فى ضوء المتغيرات الدولية

(الواقع - الآفاق)

مضبطة "المائدة المستديرة"

تحرير

سميحة نصر

المائدة المستديرة

رئيس الجلسة : الأستاذ السيد يسين

- أولا : عرض الأستاذ السيد يسين

الموضوع المطروح للنقاش اليوم هو الإسلام فى ظل المتغيرات الدولية ، وأتصور أن الموضوع بالغ الأهمية ، كما أنه على درجة كبيرة من الاتساع والتشعب . الأمر الذى يتطلب منا استعراض العديد من القضايا . وسنبدأ بالحديث عن المتغيرات العالمية . وحينما نتحدث عن هذه القضية نجد أن موضوع التنمية الاقتصادية هو تجربة تحتاج إلى دراسة فى حد ذاتها ، لأن هناك البعض يقولون إن الدين بشكل عام أحد معوقات التنمية ... والإسلام بشكل خاص ، إذن كيف نفسر هذه الحالة أو غيرها ؟ لماذا إذن ؟ هذا سؤال يحتاج إلى إجابة :

النقطة الأولى

حين نتحدث عن العالم الإسلامى لا ينبغى أن نتحدث عنه بشكل مجرد ، لابد أن نضع فى اعتبارنا مجموعة الأبعاد التى تحدثنا عنها .

النقطة الثانية

ماذا نعنى بالمتغيرات الدولية الراهنة ، يمكن أن نقول أن عندنا مجموعة أبعاد

أساسية أو أن هناك ظاهرة مجموعة تصاعد موجات الكونية ، أو أن هناك مجموعة المفاهيم الزائفة فى وسط العالم المعاصر ؟ ماذا تعنى الكونية الاقتصادية ؟ هل تعنى تداخل الأسواق العالمية والتصدير والمنافسة والعالمية والجات ... إلخ . والكونية السياسية ، هل تعنى سيادة نمط الليبرالية التعددية السياسية ، وحقوق الإنسان والديمقراطية ، أصبحت مفاهيم زائفة تحاكم على أساسها شريعة العلوم السياسية ، أم الكونية الثقافية هى إشكالية لم تحل بعد تبدو فى سؤال مفتوح : هل يمكن أن تنشأ ثقافة عالمية فيها معايير وقيم تحكم السلوك الإنسانى . وقد تتناقض الثقافة العالمية مع الخصوصيات المحلية ؟ هذا سؤال هـام ، بالإضافة إلى ذلك هناك بعد آخر هو نمو العلاقات المتعددة الأطراف .

العلاقة متعددة الأطراف هى إحدى سمات العالم المعاصر ، قد تبدو فى المجال البيئى أو السياسى أو الثقافى ، وقد تبدو فى المجال الاقتصادى ، إذن هى إحدى علاقات العالم المعاصر الموجودة بالفعل .

المعنى الثانى ، القومية ، أى صعود القومية أيا كانت تطبيقاتها أو مضامينها دينية أو غير دينية أو عالمية ، هناك صعود للحركات القومية إذن ، هذه هى المسلمات الأساسية للمتغيرات العالمية ، وهناك أيضا ما نسميه بالعمليات الأساسية ، وهى عملية تبدو متناقضة وهى التكامل وعدم التكامل ، أو عملية تجميع وتكتل ، وهناك عملية تفكيك الدولة القومية ، لماذا فى هذه اللحظة التاريخية، وفى ظل التوتر القائم هناك عمليتان متضادتان : اندماج من ناحية ، وتفكك من ناحية أخرى يأخذ شكل استقلال مثل الشيشان أو غيرها ، يأخذ شكل دعوات ثقافية كالتعبير الثقافى فى الجزائر كحركة ثقافية تدعو إلى استقلال ثقافى ، إذن تفكك المجتمعات للدول ، وفى نفس الوقت تدور عملية التجميع فى دول أخرى حول عمليتين أساسيتين ، وعندنا المتغيرات العالمية والعمليات الأساسية ، وعندنا المشكلة

الأساسية المطروحة على العالم وتركزعلى صراع الحضارات أو حوار الحضارات، وهى قضية حوار الحضارات بعد سقوط الصراع الأيديولوجى العنيد بين الرأسمالية والشيوعية . ومن هنا نجد نظريتين : نظرية تدعو إلى حوار الحضارات ، ونظرية أخرى تدعو إلى الصراع بين الحضارات . إذن هذه الصورة الموجودة للمتغيرات العالمية والأبعاد الكونية والتعددية والعلاقات المتعددة الأطراف وصعود القوميات ، والقضية الأساسية الخاصة بالتكتل والتفكك ، قضايا محورية، هناك قضايا أخرى وهى صراع الحضارات أو حوار الحضارات ، وطبعا الإسلام يدخل فى كل هذه القضايا بشكل بارز ، سواء فى موضوع الكونية أو فى موضوع الدمج ، سواء فى موضوع حوار الحضارات أو صراع الحضارات . بعد هذا العرض الموجز نستطيع أن نفتح باب المناقشة ...

الدكتورة نجوى الفوال اتفضلى .

ثانيا : المناقشات

الدكتورة نجوى الفوال

شكرا للأستاذ سيد على العرض الموجز والعميق فى نفس الوقت ، وأتفق مع سيادتك فى فكرة التعدد أو التنوع داخل العالم الإسلامى ، مما يجعله مجموعة من العوالم ، وليس عالما واحدا . وفى نفس هذا السياق تركز على مستوى التفاوت الاقتصادى ، وفى مستوى التقدم وفى مستوى التطور ، وفى الأفكار السياسية والثقافية وغيرها . ولكنى سوف أختلف مع سيادتكم حول توصيفك للمتغيرات الدولية الراهنة ، تحديدا حول تصاعد ظاهرة موجات الكونية ، وأسأل هل تتحدث على اتجاه عالمى يجمع ثقافات عديدة ، أم هو طغيان ما على باقى الثقافات ، وهى مقولات غربية بالأساس ، وهى مزيد من السيطرة على العالم المتغير فى عصرنا الراهن ، ونترك باقى المتغيرات للمدخلات الأخرى خلال النقاش التالى .

الاستاذة الدكتورة سهير لطفى

نشكر الأستاذ سيد على المقدمة العميقة المتميزة التى تضعنا على الطريق الصحيح ، وهى مقدمة تصلح لأن تكون موضوعا لعديد من الندوات الأخرى ، والعرض الخاص بسيادتكم هى جلسة عمل أو جلسة تحضيرية لمحور الندوة القادمة ، وأعرض هذا على الحضور ، ولكن مع اقتناعى وعقيدتى الدينية بأن ماذا عن العالم الإسلامى ؟ والعالم الإسلامى له فعل وفعل سياسى يستغل على المستوى السياسى العالمى ، وعلى المستوى الاقتصادى العالمى ، وعلى مستوى المجتمعات والأفراد ، ولكن تظل مشكلة أن العالم الإسلامى يتحدى ويوظف ويتغلغل فى جميع الشئون حتى على مستوى الفرد فى خصوصياته وفى علاقته ، وكيفية مواجهة هذا التحدى . العرض فى الجلسة السابقة قد أشعرنا أن الإسلام يستغل فى القضايا القومية وشئون الدولة السياسية ، حتى الجوانب القانونية ، وحتى الثقافات الفرعية للمجتمعات المسلمة ، وليس الإسلامية ، اختفت فجأة كأن التجربة الخاصة بالاتحاد السوفيتى أين هى ؟ الانطباع الخاص بى أنه مازال هناك مازال عالم إسلامى ، ربما يكون له مضمون زائف يؤكد على الكونية فى جميع التحليلات التى أثرتها سيادتكم .

عبدالسلام نوير

الشكر للأستاذ السيد يسين لهذا العرض الشامل الذى يضم فى الواقع العديد من الأمور التى أجدها -كباحث شاب - يصعب الربط بينها من أول وهلة ، ولكن بخبرته وسعة أفقه استطاع الربط بينها . أتساءل عن البعد الأول المرتبط بمدى المرونة فى تطبيق الشريعة وتطبيق أحكامها ، دون أن نتنازل عنها . الأمر الثانى ما يتعلق بمسألة الكونية ، وقد سبقتنى فيها أستاذتى نجوى الفوال ، ترتبط بدرجة أو بأخرى بالنزعة إلى السيطرة وإلى التغريب ، ربما يؤدى هذا إلى النمو فى

الخصوصيات ، من أنه يحدث نمو فى القومية والموجات الكونية فى منطقة الجنوب ، وأيضا الثقافة القومية . والنقطة الثالثة تتعلق بموضوع مشروع المستقبل فى كل دولة ، ربما يكون من الضرورى معرفة كيفية صياغة هذا المشروع ، إن أى محاولة لصياغة أى مشروع تبدو مرفوضة فى ظل غياب قيمة التسامح بين التيارات المختلفة .

الأستاذ السيد يسين

كجولة أولى اسمحوا لى بالرد على هذه التساؤلات وتلك النقاط التى طرحت وتعتبر بالغة الأهمية . دكتورة نجوى الفوال أثارت موضوعا مهما ، وهو موضوع الكونية ، وهل الكونية حقيقة ؟ سؤال جوهرى ومحل مناقشات ومطارحات عديدة .

أولا : التحديد الدقيق لهذا الموضوع أن الكونية هى عملية تاريخية وغير قابلة للعودة عنها ؛ لأسباب عدة ، منها ثورة الاتصالات ، وما يجرى الآن فى شبكات الاتصال الدولية شئ يفوق الخيال ، ما يتم بين الباحثين فى العالم يتم فى لحظات ، يؤكد الكونية العلمية ، كون الكونية عملية حقيقية هذه حقيقة ، ولكننا نخلط بينها وبين الرغبة فى السيطرة ، وهذه قضية أخرى ، بمعنى هى عملية تاريخية تريد القوى المهيمنة السيطرة عليها بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم بعد سقوط الاتحاد السوفيتى ؟ هذه خطورة الموضوع . ونحن مدعوون من خلال حوار الحضارات لوضع نسق جديد للقيم يحكم عملية الكونية ، حتى لا تنفرد بها دولة عظمى معينة ، هذه هى المعركة . فالمعركة ليست مقاومة الكونية ، لا تستطيع مقاومة الكونية ... تداخل أسواق ثقافية إعلامية ، تقاومها كيف تقاوم الدش كما يحدث فى السعودية ، غدا يصنعون تليفزيونا به الدش ماذا تعمل . القضية هنا أنه مع تصاعد الكونية هناك تصاعد رغبة الهيمنة والسيطرة للولايات المتحدة الأمريكية ، وتتضمن أن القوى العظمى

تهيمن على عملية الكونية ، وهذه هى الخطورة ، هذا ما يسمى حق التدخل الذى يسىء استخدام مجلس الأمن بواسطة أمريكا ، وحصار الشعب العراقى والشعب الليبى والشعب السودانى ، إذن نحن شعوب معرضة للحصار باسم الشرعية الدولية المزعومة ، باسم مجلس الأمن وهذه مسألة بالغة الخطورة ، إذن لابد أن نفرق بين الكونية كظاهرة اتصالية علمية ثقافية سياسية ، وبين محاولة الهيمنة عليها ، هذه قضية ثانية ، وهذه معركتنا القادمة . كيف نحارب فى العالم الثالث والعالم المتقدم معركة لنزع قدرة الهيمنة على عملية الكونية .

التغريب ، وهو قضية مثيرة للجدل ، أحيانا نقول إن التحديث يتحول فلم يكن أكثر مما قبل ، هذا التحديث من باب النقد ، والسؤال ، يعنى أنه ما هو ما قبل الحداثة ، وهى عملية تستخدم فى الصراع الأيدلوجى ، ناس لا يريدون أفكارا غريبة ، ولابد أن ننظر إلى الموضوع نظرة ثانية ، ما يسمى بالثقافة الغربية ليس ثقافة غربية خالصة ، هى ثقافة إنسانية شاركت فى تشكيلها بشكل جوهرى الثقافة العربية ، أنا لا أستطيع أن أقول إنى أبو الثقافة الغربية ، أنا لم أعرف الأصول التاريخية ، أكثر من ذلك ، الذى عمل تاريخا لأسطورة الثقافة الغربية واستقلالها ذكر أنها جاءت من الثقافة اليونانية إلى الحديثة هو "مارتن برنار" مؤرخ أمريكى من أصل إنجليزى ، أعد كتابا أسماه "أثينا السوداء" ، وله الأصول الآسيوية الثقافية للثقافة الغربية ، وأثبت فيه بالأدلة الأريكولوجية وتحليل الأدب والنصوص والتاريخ أن الثقافة اليونانية أصولها أفريقية وآسيوية ، وهذا الكتاب يترجم الآن باللغة العربية فى المجلس الأعلى للثقافة ، وهذا أخطر إنجاز فى مجال النقد ، ونحن شربنا المقلب ، وافتكرنا أنها ثقافة غربية ، وأخذنا نهاجمها ، هذا ليس صحيحا تاريخيا ، ونحن كعالم عربى أحد صناع الثقافة الغربية الحديثة ، وأخذوا منا المنهج التجريبى هذه حقيقة معروفة ، لكن نحن ننسى ، ونخلص من الموضوع .

النقطة الثالثة

أثارت الدكتورة سهير لطفى بعض القضايا الخاصة بالعالم الإسلامى أن هناك تنوعا ، وهى معها حق ، فى أنه مع هذا التنوع يساء استخدام المفهوم : إسلام ، مسلمين ، إرهاب ، أى أن هناك عالما إسلاميا واحدا ، هى مسألة الاختزال ، اختزال عالم كامل أو ثقافة كاملة فى عبارة كاملة واحدة . المسلمون هم الإرهابيون ، هذا نوع من سوء استخدام المفاهيم ، مع أننا كمسلمين مختلفون ، هناك شيعة وسنة ، هناك فرق بين مفهوم الشيعة ومفهوم السنة ، ما أبعد الفرق بين الشيعة والسنة ، لم يكن عندنا الإمام الغائب ، السنة أبعد ما تكون عن هذا ، لا يوجد كلام من هذا "كله كلام ميتافزيقى ، هذا موجود ، وعند السعودية وباكستان ومصر والأردن هناك اختلافات ، إنما مع ذلك تجعلوننا كتلة واحدة لأغراض سياسية ، ونحن مهمتنا -كباحثين اجتماعيين ونفسيين- هناك قراءات مشوهة للنصوص الإسلامية بغرض تشويهها ، وهناك قراءات صحيحة لنصوص إسلامية لابد أن نتكلم عنها ، إذن هذه مسألة مهمة جدا ، التنوع - فإن استخدام إسلامى بمعنى أيديولوجيا لضرب الإسلام . إذن بالرغم من التنوع فإن مهمتنا أن نمارس مانسميه بالنقديات ، يعنى بداية ، العمل الحقيقى لا يكون عندنا خجل ، ونمارس نقدا ذاتيا ، أى ما يعرف بالاعتراف بالأخطاء ، نؤكده ونقويه ، النقد الذاتى ، ومن حسن الحظ أنه فى السنوات الأخيرة بدأت الحركات الفكرية العربية تنحو هذا المنحى ، الحركة الإسلامية ألفوا كتابا مهما جدا ، كتبه عبدالله النفيسى عالم السياسة الكويتى بعنوان "الحركة الإسلامية ، أوراق فى النقد الذاتى" شارك فيه حسن الترابى والغنوشى ، وأفراد من الإخوان المسلمين فى مصر ، شئ بديع ، وعى بحركات النقد الذاتى ، مهم جدا أن نعرف فيما أخطأنا وفيما أصبنا ... إلخ ، والماركسية ، والغرب عملوا نقدا ذاتيا ، القوميون العرب عملوا نقدا ذاتيا ، إذن تشجيع هذه الحركة كبداية لأنفسنا أن ننقد أنفسنا ، الناس

تحترمك عندما تنقد نفسك ، نقول نحن خير أمة أخرجت للناس ، ما هذا الكلام الغريب ، وهذا نص قرآنى صحيح ، ولكن فى النهاية حالة المجتمعات الإسلامية المتخلفة تتكلم عن النص أو الممارسة ، نحن نعرف ، كل كلمة لها معنى آخر ، ولكن لابد أن ننظر للممارسة ونبدأ بالنقد الذاتى هذه مسألة مهمة جدا . وقد أشار البعض إلى مسألة المرونة والجمود فى تطبيق الشريعة ، وهل يمكن استخدام مسألة المرونة كحق أو كذريعة لعدم تطبيق الشريعة ، هذه مسألة مهمة جدا ، وسؤال متعلق بما نسميه فى العلوم الحديثة مسألة النص وقراءة النص ، وهى مسألة محورية فى العلوم الحديثة ، ومسألة قراءة النص هذه مفهوم مهم ، كيف نقرأ النص وكيف نؤول النص ، مسألة الهرمينوطيقا كيف أؤول النص ، هنا تكمن مشكلة المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، هل نتمسك بمعانى قديمة فى النص تجاوزها الزمن ، أم نستطيع أن نقرأ النص قراءة حديثة تتفق مع واقع الناس ، هذا هو السؤال المحورى الآن . هذا جذر من جذور التطرف الموجود الذى أثنى عليه الإرهاب ، أن نقرأ النص الإسلامى قراءة مشوهة رجعية متزمتة تركز على الأشكال دون الجوهر ، وهناك قراءة معتدلة تحاول أن تظهر الدين الإسلامى دين تسامح ودين حرية وإنسانية . إن هذا النص سوف أؤوله ، وأصل إلى التوفيق بين النص وبين الواقع . والسؤال المطروح إذن هو: هل الإسلام تسهيل الأمور على الناس أم تصعيبها ؟ الدّين يسر وليس عسرا . الناس المتزمتون يحاولون دائما التفسير الضيق لكى يضيقوا الدنيا فى عيون الناس ، وهناك آخر يحاول أن يعطى التفسير المعقول ، ونحن نتكلم عن تسهيل وتيسير المسائل والإبداع فى الاجتهاد ، ومعناها كيف أعمل النص فى سياق مختلف وأبتكر حلولا جديدة لمشكلات قديمة ، وهذه كلها مشاكل أساسية فى الموضوع ، هذا أحد العوامل المهمة . خذ مثلا ، هناك بعض الدول يوجد بها أنماط من الجمود تفسر النص الدينى حماية لمصالح النخبة السياسية ، وجماعات أخرى

ونمط آخر من المرونة فى التفسير ، والمرونة والجمود ، هذا يستخدم لأغراض سياسية حماية لنظام سياسى ما ، وهناك حاجات فكاهية ، الأستاذ فهمى هويدى فى الأهرام كان يتحدث عن الشيخ القرضاوى ويدافع عنه ويقول إن القرضاوى رجل متفتح لماذا ؟ لأنه أفتى أن صوت المرأة ليس عورة فهل هذا كلام يعنى بعد ١٠٠ سنة فى مصر من تعليم المرأة وتنوير المرأة وبعد سنة ١٩٩٥ نقول إنه متفتح لأنه أفتى أن صوت المرأة ليس عورة ، أفتى واعتبر ذلك دليلا على التقدمية ، كلام غريب ..... المرأة أصبحت أستاذة فى الجامعة وباحثة وخبيرة ، فعن ماذا يتكلم مسألة المرونة والجمود فى التفسير من القضايا الجوهرية المتعلقة بحياتنا . النقطة الثانية التى قالها وهى هامة أن هناك جدلا بين العمومية والخصوصية . الثقافة والتفكك ، وأنه كرد فعل للكونية المفروضة أيديولوجيا أن تنمو حركات مقاومة فى المنطقة ، هناك علاقة مؤكدة ، كرد فعل للكونية ، عملية داخلية لغرض الهيمنة . رد فعل لمحاولة استخدام الكونية ، عملية تاريخية لغرض الهيمنة لنظام مغرى كثير الثقافات ، معك حق تماما ، إحدى وسائل المقاومة أنها رفعت شعار الخصوصية الثقافية ، وهذا الشعار خطير ، وحقيقة أن كل مجتمع إنسانى له خصوصيته ، وكل ثقافة لها خصوصيتها ، ولكن التخلف وراء الخصوصية والادعاء بأننا مختلفون تماما عن العالم ، مسألة بالغة الخطورة ، وقد تؤدى إلى العزلة بين خصوصيتها الثقافية والانفتاح على العالم ، هذا هو التخلف ، النقطة الأخيرة التى قالها الأستاذ نوير هى مشروع المستقبل ، كيف تصوغ الدول الإسلامية مشروع المستقبل فى غيبة قيمة التسامح ، لأن المشروع معناه القدرة على الحوار مع الآخر ، هذا الموضوع الذى تثيره أساسى وهناك اجتهادات أخيرة أبرزها اجتهاد الأستاذ طارق البشرى فى كتابه "الأمة التقرير السياسى الإسلامى" ، كتب فيه مقالة مهمة عن قواعد الحوار وضع فيها شروط المشروع ، وكيف يمكن التحاور مع الآخر ، أعتقد أننا إذا رجعنا إلى هذا المقال سنجد

اجتهادا طيبا فى هذا المجال ، وكانت هناك ندوة فى جريدة الحياة آخر أسبوع عن موضوع الحوار والمشروع ، وكان فيها طارق البشرى وسعيد النجار وغيرهم ، والنقطة الأساسية هنا أن طارق البشرى يقول : إن المشروع لا يمكن اختلاقه ، إذ إن مجموعة الباحثين يضعونه على الترابيزة ، ولكن المشروع الحضارى هو تقنين لتيارات ظهرت فى المجتمع ، وكان هناك مشروع الوطنية المصرية كلها بين أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، شارك فيه سيد قطب ومحمد مندور . شارك فيه الماركسيون فى مصر والشيوعيون المصريون ، مثل يسرى عبدالفتاح . المشروع كان معلقا فى الهواء ، المشروع الذى نعمله فى مصر والعالم العربى لم يخلق من الهواء ، لابد أن يكون نتاجا لتفاعلات تجرى فى المجتمع فعلا ، لابد أن تتآلف فيما بينها للمشروع الحضارى. أنا آسف إذا كنت قد أطلت فى التعليق إنما سوف نفتح النقاش لجولة ثانية ، اتفضل .

الكس ماليشنكو

أنت قلت إن الثقافة الإنسانية هى نتيجة لتفاعل بين الثقافة الأوربية الغربية والثقافة الإسلامية ، نعم ، والمستوفى أن تتكلم عن الثقافة ، فما هى الثقافة ، وما الفرق بين الثقافة والحضارة ؟ وماذا عن حضارات البحر المتوسط ، وهل تعتقد أنها حضارة ترقى إنسانيا فى الوقت المقبل لإتمام تفاعل قوى بين الصين أو الشرق الأقصى ؟ وهذا يعنى أننا نتكلم عن عدة أنواع من الحضارات ، أو أننا نتكلم عن الحضارة أو الثقافة الإنسانية ، أو البحر المتوسط أى أنها تنتشر فى كل مكان .

الأستاذ السيد يسين

هذه ملاحظة مهمة جدا ، أولا لا ننسى أن الحضارة الصينية لها سماتها واستقلالها ، ولكن ماذا عن دخول الإسلام الصين ؟ ألم يكن هناك تأثير ؟ كان هناك تفاعلات بين الحضارات ، بين الإسلام وثقافة الصين ، حين أرادت الصين

أن تتحدث تبنت الماركسية على الطريقة الصينية سنة ١٩٤٩ ، الماركسية ، هذا إنتاج صينى أم غربى ، بعبارة أخرى : الحضارة الصينية لها بعد تاريخى ، حين أرادت أن تحدث نفسها لجأت إلى الصورة الثانية من صور التحديث ، لدينا صورتان من التحديث : الرأسمالية ، والماركسية . الرأسمالية تبنت الحضارة الغربية ، حيث أرادت أن تحدث نفسها تبنت الماركسية ، وإن كانت على الطريقة الصينية ، اليابان حين أرادت أن تحدث نفسها تبنت الحضارة الغربية مع خصوصيتها والمحافظة عليها ، ومحاولة المحافظة على استقلاليتها ، ولكن متى فعلت اليابان بعد أن استعارت الفكر الغربى فى القانون والتكنولوجيا والتنظيم لنجد الحضارة التقليدية اليابانية ، إذن الفصل بين الحضارات لا تاريخى ، كانت هناك تفاعلات مع الاعتراف بأن حضارات الشرق المنعزلة انفتحت ليقتحم الصين واليابان وكيف أن كلا من اليابان والصين اختارت طريقة التحديث ، اليابان اختارت طريقة التحديث الغربية ، والصين اختارت طريقة التحديث الماركسية ، وإن كانت الصين تحاول الآن الإفادة من صور التحديث . وقضية التفاعل بين الحضارات قضية مهمة فى هذا المقام .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

أشار إلى تجربة الصين على أساس أنها قد تكون بقدر ما ، حضارة منعزلة ، ولكن على مستوى عبر التاريخ لا توجد حضارات ، ولكن هناك درجات وتفاوت بين اندماج وتفاعل الحضارة وبين حضارة أخرى ، وخاصة إذا تحدثنا عن الغرب ، أعتقد أن السؤال قائم بقدر ما وبدرجة ما ، ما زالت الحضارات حريصة على أن تكون بدرجة ما ، تكون معقولة وتستفيد بالدرجة التى تريدها من الكونية أو من حضارة الغرب ، فما مدى استمرارية الانعزالية لتلك الحضارات عن التفاعل الكلى والانصهار الكلى للكونية على مستوى الأول وليس على مستوى التغريب ومستوى التكنولوجى .

الأستاذ السيد يسين

شكرا يا دكتورة على هذه الملاحظة المهمة ، ليس هناك أى مجال لانعزال وانغلاق أى ثقافة أو مجتمع ، الهوية مسألة يحكمها التاريخ ، وتحكمها الإرادة . بمعنى أن الصين تحاول الآن ما يمكن تسميته خطة التغيير الاقتصادى الاجتماعى تحت السيطرة ، على عكس الصيغة الفوضوية التى تمت تحت جورباتشوف فى الاتحاد السوفيتى ، هى صورة فوضوية للتغير أدت إلى الانهيار ، أسباب الانهيار قديمة وليست جديدة ، من حوالى ١٨ سنة ، وله أصول تاريخية منذ لينين ، وليس من أيام ستالين ، من أول قرار أصدره لينين بعد الثورة هو مصادرة الملكية الخاصة ، والقرار الثانى هو منع حرية الصحافة ، إذن البنية الشمولية بدأت فى عهد لينين ، ثم ستالين صفيت الكوادر السوفيتية القادرة فى الجيش ، وهذا أول عمل تجريبى وهو العامل التجريبى الأول الذى أدى إلى الانهيار بعد ٧٠ سنة ، تصفية النخبة المكونة ، وهذا هو الأساس الذى حدث بناء عليه الانهيار بعد ٧٠ سنة ، الصين تحاول الآن – خوفا من هذا المأزق التاريخى– التغيير تحت الضبط والسيطرة ، وهناك مجتمع ، وهناك قمع حتى لا يتفكك المجتمع كما حدث فى الاتحاد السوفيتى ، أنا زرت الصين وزرت شنغهاى وجدت هناك عملية ومنطقة صناعية تحت الضبط والسيطرة ، كل الشركات العالمية تحت الرقابة ، كل شئ تحت السيطرة . هنا تبرز قضية ، إرادة التغيير شئ والرغبة فى المحافظة على الأصالة الحضارية شئ آخر ، يحكمه التاريخ ، ولكن هل تنجح الصين أم لا ؟ هذه مسألة يحددها المستقبل . فى اليابان نجحوا أيضا فى الحفاظ على الأصالة الحضارية . فى اليابان نجحوا أيضا فى الحفاظ بشكل ما ؟ أم لا ؟ هذا سؤال خاص بالتاريخ والمستقبل فى النهاية ، إرادة التغيير عملية ينبغى أن نتحكم فيها حتى لا تنهار المجتمعات . اتفضلى يا علا .

الدكتورة علا مصطفى

أعود مرة أخرى للعالم الإسلامى ، وأنا لا أتفق مع حضرتك ، حقيقى هناك تنوع فى الأنماط السياسية ، هناك تنوع فى العلاقات والتحالفات ، هذا التنوع مفروض علينا ، التنوع الذى بيجمعنا أكثر من الذى يفرقنا ، نحن عندنا جذور مشتركة ، وعندنا مصالح مشتركة ، وعندنا دين مشترك ، وطريقة حياة مشتركة ، والمهم أن عندنا مصالح مشتركة ، الذى ينقصنا يمكن أن يتحقق عن طريق الحوار ، وحوار الحضارات لابد أن يكون على كذا مستوى .. العالم الإسلامى ، ثم العالم الإسلامى والعالم النامى ، ثم العالم النامى والعالم المتقدم . والكونية سلاح ذو حدين ، لكن المهم أن أحاول أن أستفيد ، من التراكم العلمى والمعرفى ، لابد أن أحاول تحقيق ذلك .

الأستاذ السيد يسين

أنا أختلف مع دكتورة علا فى أن التنوع مفروض علينا ، التنوع ليس مفروضا علينا ، ولكن هذا التنوع من طبيعة الأشياء ، ما الذى فرض علينا الشيعة والسنة ؟ هل هى مفروضة علينا ؟ لا . إننى أتكلم عن انقسام الإسلام ، أى شيعة وسنة ، وهذه نتيجة تطور تاريخى ، وليس مفروضا علينا ، وهذا طبيعى ، ما يجمع بيننا أكثر مما يفرق بيننا ، أختلف أيضا ، ما الذى يجمع بين الشيعة والإسلام ؟ أنا لا أومن بأن هناك إماما غائبا ، أنا سنى ، مسألة الإمام الغائب من أين أتوا بها ؟ هو تصور ميتافيزيقى خاص به هو ، لا علاقة له بإسلام ، السنة هذه جوهر العقيدة ، الشيعة هى الإمام الغائب ، اختلاف جوهرى على مستوى العقائد ، والمصالح المشتركة واحدة ، ليس هذا صحيحا ، ليست وحدة المصالح موجودة وتتعدد بتعدد الدول الإسلامية التى مصلحتها غير مصلحتى ، أنا غير المغرب ، غير أندونيسيا ، السعودية حريصة على إطار الهيمنة أنت تتكلم عن رأى الحكام

أنا أتكلم عن رأى الدول ، ونحب أن نتكلم عن الأطراف السياسية الواقعية ، وهذه مسائل لابد من أن نثيرها ، النقطة المهمة التى أثارتها هى كيف أستفيد من الكونية ، وهناك أشياء مفروضة عليك ، مثلا هناك فى مراكش ١٠٣ دول وقعت هل سنوقع أم لا نحن لن نفعل شيئا فى العالم العربى ، لماذا وقعنا كلنا على الجات ولم نستطع أن نفعل شيئا مشتركا لا أحد يمنعك ، لا نستطيع الانعزال الاقتصادى أو الثقافى .

حقوق الإنسان والديمقراطية أصبحت الآن أحد معالم النظم الشرعية شرعية النظم السياسية . والآن هناك نقاش : ما مدى احترامها لحقوق الإنسان ، أنا أعرف أن هناك ازدواجية فى المعيار ، وبغض النظر عن ذلك أصبح هذا مطلب الشعوب ، مطلب عالمى أمريكى تدافع عنه وأنا أقول لا ، هذا احترام الكائن الإنسانى ، حتى المطلب الإنسانى ألا يعذب المتهم أصبح ليس مسألة شرق أو غرب ، ولكن فى النهاية هناك الكثير من الأشياء لا نستطيع التغاضى عنها ، وهناك أشياء نستطيع التعامل معها .

بروفيسور يوهانسى دفى هاير

بالنسبة لمشكلة الهيمنة لا أحد يستطيع أن ينكر أن بعض الحكومات والنظم الغربية تتحكم أو تسيطر عليها فعلا ، واسمحوا لى أن أقول شيئا : إننى من هذه الدول الأوربية الغربية مثل إنجلترا وفرنسا ، ولكننى من الدول الغربية الصغيرة ، وفعلا تحدث سيطرة النظم الغربية على مستوى السياسة والاقتصاد ، أما الثقافة فإن هذا لابد أن نقف عنده ، فعندما نتكلم عن الحضارة الإسلامية ، ونشير إلى التنوع والتعدد ، فإنه يحق لنا أن نشير إلى أن هناك تعددا وتنوعا ، وأن هناك مقاومة ضد السيطرة الأمريكية على الحضارة الأوربية الهولندية ، وهناك أنواع وأشكال متنوعة جدا ، وهذا التساؤل ؟

الأستاذ السيد يسين

التساؤل يثير قضية مهمة . نتكلم عن الحضارة الغربية ، نتكلم عن نسق كامل من القيم ، وهذا النسق لا يختلف فى أوروبا عنه فى الولايات المتحدة الأمريكية . نتكلم عن مشروع التحديث الغربى الذى نشأ فى عصر التنوير ، وحتى الآن ، وهو عبارة عن نقد لقيم الحضارة الغربية الحديثة . الذى تقوله الخلاف بين الهيمنة الأمريكية والثقافة الهولندية أو الفرنسية هذا موجود ، ولكن هذا خلاف على ماهو صحيح وليس فى العمق ، فى أشكال التعبير ، فى أنماط الحياة الاستهلاكية والقيم الحاكمة ، فى الثقافة مشتركة بين الثقافة الأمريكية والثقافة الأوربية ، وليس فى العمق .

أى مناقشة أخرى : أمامنا ثلث ساعة .

الدكتورة نجوى الفوال

النقطة الأخيرة التى أثارها المتحدث الأخير هى فى الحقيقة جديرة بالتوقف ، للتعمق فيها . ليس فقط هى خلاف على ماهو صحيح ، إنما هى محاولة من الدول الأوربية للمحافظة على الهوية والخصوصية . الأستاذ سيد أثار أيضا قضية التغير، وأنا أثير قضية أخرى هى إرداة التغيير ، أو القدرة على التغيير ، هل نحن لدينا القدرة على أن نتحكم فيما هو وارد إلينا ، هل نحن نحلل هذه الإرادة ، والحقيقة أنك أثرت الحكم بمعيارين أو ميزانين ، الشئ الأكثر من هذا لا على المستوى الرسمى أو على المستوى الشعبى ، كيف يمكن أن نثير إرادة التغيير وإرادة التحكم فى المستقبل ؟

الأستاذ السيد يسين

هذا سؤال محرج ، أسئلة محرجة ، ليست إرادة التغيير موضوعا أساسيا ، ولكن من يقود التغيير ؟ سؤال مهم جدا ، وهو متعلق بتكوين النخبة السياسية والمصالح

الطبقية ، يعنى مثلا لأن فى مصر أناس يقاومون التغيير ويدعون إلى مزيد من الاستقلال ، يريدون أن يبيعوا القطاع العام ويرفضوا التغيير ، السؤال هو : أى نوع من التغيير ، وفى أى مشروع ، هل هناك مشروع قابل للتغيير ، وما هى مبادئه وقيمه ومنطلقاته ؟ وهل هو لحساب الجماهير أم لحساب السلطة الحاكمة ؟ هناك تغييرات تحتاج جلسات وجلسات ، هناك تغييرات جزئية ، تغييرات برجماتية ، تغييرات بغرض تكوين الثروة ولو على حساب الجماهير . قضية التغيير موجودة بدرجات متفاوتة من السطحية والعمق ، ولكن أهم من ذلك : من يقود التغيير ؟ وما هى القيم التى تعتبر فى تغييرها أفضل .

الدكتور احمد و هدان

لقد تحدثتم عن ملامح العالم الجديد ، وهناك نزعة إلى التفكك ، وعوامل التفرقة والتشتيت ، أرجو من سيادتكم بحكم خبرتك أن تحدد لناالرؤية الاستشرافية للعالم الإسلامى فى ظل هذه المتغيرات العالمية .

الأستاذ السيد يسين

سؤال صعب ، لأنه يتعلق بالمستقبل وقد آن الأوان ، أن التفكير فى مسألة الثنائيات فى الاختيار بين الأصالة والمعاصرة ، هذا النوع من التفكير الذى كان موجودا فى أوربا سقط الآن مثلا .

القضية الأساسية المطلوبة الآن ومثل ما أشار أحد الزملاء ، هى قضية الحوار والديمقراطية والتسامح والاعتراف بالآخر ، وأن الخصم الفكرى له كينونته، واحترام الحوار معه بالطريقة السلمية ، وليس بالعنف ، الحوار هو الأساس الاعتراف بالآخر ، ثم التخلص من عقدة النظر إلى الماضى من أجل المستقبل . هناك نزعات فى التيار الإسلامى تدعو إلى التركيز على الماضى ، لدرجة أن بعضهم يدعو إلى أن الأموات يحكمون الأحياء ، ولكى نجيب على مشكلة العالم

المعاصر ، العالم المعقد نحتاج إلى شجاعة وإبداع ، والإبداع ليس فى مجال المضمون والأدب ، ولكن هناك إبداع سياسى ، كيف نحل المشكلات وننتقل بالمجتمع إلى مجتمع آخر . أدوات الحوار مسألة مهمة ، وإرادة التغيير ، وقيادة التغيير ، مسألة مهمة ، وفى النهاية تحت الضغوط العالمية أصبحت هناك استجابات بهذا الجمود ، موضوع حقوق الإنسان لا يمكن لأى مجتمع معاصر أن يهرب منها ، أصبحت هناك قيمة عالمية سياسية واقتصادية ، وبعبارة أخرى نحن نمر بمرحلة انتقال ، ونحتاج إلى نقد ذاتى وإبداع سياسى .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

أولا أنا سعيدة بأن هناك علاقة ندية بين الأصالة والحداثة ، ومن منطلق ذاتى أنا أحاول أن ألتقط مسارا آخر لندوة أخرى ، وأن هناك حاجة ماسة لدراسة قضية للقاء القادم ، وأقترح أن تكون الحوار بين الحضارات لرؤية الحاضر والمستقبل ونحن عرضنا ، إننا مشينا بالعرض ، فلابد أن نركز على هذه القضية .

الأستاذ السيد يسين

أنا أشكرك يا دكتورة على هذه الإشارة ، وهى موضوع غاية فى الأهمية فى اللقاء القادم .

وشكرا للحضور ، وشكرا للأستاذة الدكتورة سهير لطفى ، وشكرا للهيئة المنظمة للندوة .

الأستاذة الدكتورة سهير لطفى

أنا أشكر الحضور ، وعلى رأس الحضور أستاذنا الفاضل السيد يسين ، فهو العمود الفقرى للمركز ، ومن مؤسسى المركز ، وصاحب مدرسة ، وأنا شرفت أنن أكون من تلاميذ هذه المدرسة ، ولو سمحت لى أن أكون امتدادا له ، وأن المكتب الخاص بى والقسم هو امتداد بالفعل ، وأنا أشكر الحضور ، أشكر الوفد

الروسى ، والوفد الفرنسى ، والوفد الهولندى ، ولا يفوتنى أن أشكر الأستاذة يلدز والأستاذة عصمت . والأستاذ كمال وشريف وحكيم الذين كانوا وراء نجاح هذه الدورة ، وأشكر الأستاذة الدكتورة ناهد مديرة المركز ومنهجها المتميز ، وأتمنى أن نسير على هذا المنحى وهذا المنهج ، وأتمنى للزملاء إقامة سعيدة ورحلة سعيدة ، أى تعودوا إلى بلادكم بالسلامة ، ورفعت الجلسة .

اتجاهات نقاش المائدة المستديرة

تحرير

سميحة نصر

انتظم الحوار حول موضوع الإسلام في ظل المتغيرات الدولية ، بهدف طرح رؤية استشرافية لإشكالية الإسلام والمتغيرات الدولية ، ويمكن بلورة أهم الاتجاهات الرئيسية للجدل والنقاش حول إشكاليات حلقة النقاش في موضوعات رئيسية هي :

١ – المتغيرات العالمية .

٢ – التعدد والتنوع في العالم الإسلامي .

٣ – حوار الحضارات في عالم متغير .

٤ – الرؤية الاستشرافية .

المتغيرات العالمية

ثار جدل ونقاش حول توصيف المتغيرات الدولية الراهنة ، وقد ساهم المشاركون في هذا الجدل ، انطلاقا من تحديد تلك المتغيرات العالمية بوصفها عملية أساسية سوف تساهم في طرح رؤية استشرافية ، وقد تبلورت الاتجاهات الرئيسية على النحو التالي :

ركز البعض على فكرة الكونية ونمو الخصوصيات ، وليست السيطرة والهيمنة ، بالرغم من ارتباط الكونية بدرجة أو بأخرى بالنزعة ، أي السيطرة فإن

هذا بدوره يؤدى إلى النمو فى الخصوصيات .

بينماركز الاتجاه الثانى على فكرة التغريب ، وهى تستخدم كثيرا فى الصراع الأيديولوجى ، وعلى مدى تأثرها بالثقافة الغربية . وهناك اتجاه ثالث ركز على فكرة التنوع والتعدد ، وبالرغم من وجود التنوع فإنه يسىء استخدام المفهوم للإسلام والمسلمين لأغراض سياسية خاصة بالغرب ، الإسلام نستطيع أن نواجهه ، وضرورة متابعة النقد الذاتى لمعرفة أخطائنا ، وتشجيع الإبداع السياسى والاجتهاد السياسى للتعرف على المشكلات ، وإيجاد الحلول المناسبة لها .

التعدد والتنوع فى العالم الإسلامى

اهتم المشاركون بالكشف عن عوامل التعدد والتنوع فى العالم الإسلامى ، حيث برز اتفاق عام على وجود التعدد والتنوع داخل العالم الإسلامى ، فهو عوالم وليس عالما واحدا .

وفى هذا السياق ركز بعض المشاركين على فكرة الكونية وفكرة النزعة إلى السيطرة ، والنزعة إلى استقلال العالم الإسلامى ، سواء على المستوى السياسى، أو على المستوى الثقافى ، وكيفية الاستفادة من الكونية . بينما نجد اتجاها آخر من المشاركين ركز على أن هذا التنوع والتعدد ، وبالرغم منه ، يسىء استخدام المفاهيم ، فينظر إليه باعتباره عالما واحدا ، فالمسلمون كتلة واحدة ، إرهابيون ، وهذا يسىء استخدام المفاهيم .

الحوار بين الحضارات

اتخذ الحوار بين الحضارات شكلا محدودا فى النقاش والجدل ، واهتم المشاركون بموضوع الحوار بين الحضارات ، أو الصراع بين الحضارات . وأبرز النقاش أهمية عقد ندوة أخرى لموضوع الحوار بين الحضارات : الحاضر والمستقبل ،

وعلى أن يركز هذا الموضوع ، ليس فقط على الحضارات بقدر ما يركز على أهمية المعنى الرئيسى للقيم الإنسانية بصفة عامة ، وعلى ضرورة تحديد شروط للحوار بين الحضارات .

الرؤية الاستشرافية لإشكاليات الإسلام فى ظل المتغيرات الدولية

أكد المشاركون على صعوبة تقديم رؤية استشرافية متكاملة ، أو سيناريوهات محددة لإشكاليات الإسلام فى ظل المتغيرات العالمية ، لأنه يتعلق بالمستقبل ، ولكنهم - أى المشاركون - اتفقوا على تقديم تصورات عامة منها :

١ - ضرورة التخلص من عقدة الماضى من أجل المستقبل ، ومقاومة التيارات التى تدعو إلى التركيز على الماضى من أجل مقاومة الهيمنة ، ومن أجل محاولة صياغة المستقبل .

٢ - التأكيد على قضية الحوار والديمقراطية ، والتسامح والاعتراف بالآخر ، وأن الخصم الفكرى له خصوصيته ، واحترام الحوار معه بالطرق السلمية ، وليس بالعنف ، فالحوار هو الأساس والاعتراف بالآخر .

٣ - التأكيد على أهمية النقد والنقد الذاتى ، والاعتراف بأننا أخطأنا وأننا انحرفنا من أجل المستقبل ، وهذا النقد ينبغى ألا ينصب على عاتق الحكام العرب ، بل لابد أن يشمل الجماهير .

٤ - المحافظة على الخصوصية والهوية .

٥ - أكد المشاركون أيضا على ضرورة التخلص من الثنائيات والبدائل .

٦ - ساد اتجاه بين المشاركين يدعو إلى أهمية إيجاد الحوار بين الحضارات ، ليس على مستوى العالم الإسلامى وبعضه البعض ، ولكن على مستوى العالم الإسلامى والعالم النامى ، وبين العالم النامى والعالم المتقدم .

الخاتمـــة

يمكن القول بأن هناك إجماعا بين الباحثين فى مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية على ضرورة دراسة وتحليل التغيرات والتحولات الهائلة الجارية فى العالم اليوم ، ذلك قبل البدء فى مناقشة ظواهر اقتصادية واجتماعية وسياسية أو ثقافية معينة ، لأن التغيرات الكبرى التى شهدها العالم منذ مطلع التسعينيات حتى اليوم ، تمثل فى الواقع نقطة تحول رئيسية فى العقد الأخير من القرن العشرين ، ترتب عليها ظهور رؤى جديدة مختلفة للنماذج الأساسية السائدة فى العالم فى كافة المجالات .

إذ بدأت بالتدريج صياغة مفاهيم ومصطلحات جديدة تفسر عمليات التغير التى تأخذ بعدا دوليا متزايدا ، فظهر مصطلح "الكونية" فى أدبيات العلوم الاجتماعية ، الذى يستخدم كأداة تحليلية فى وصف عمليات التغير السياسية والأحداث والأنشطة المختلفة فى عالم اليوم .

وبدون الدخول فى التفاصيل حول مفهوم "الكونية" يمكن القول بإنه مصطلح يرمز إلى العالم الجديد الذى هو فى طريقه للنشوء .

وتتشكل معالم هذا المجتمع الجديد وفقا لآراء وتحليلات المتخصصين وتوقعاتهم المدروسة للمستقبل من بنية أساسية تغطى مجمل المجتمع العالمى ، وتتضمن إعادة بناء وتنمية ، وذلك لتزايد أهمية المكون الاقتصادى فى المجتمع العالمى ، وستزداد علاقات التنافس والتبادل ، فى ذات الوقت حدة ، بين الولايات المتحدة الأمريكية ، والاتحاد الأوروبى ، واليابان .

وعلى الصعيد السياسى ، ستنتشر العلاقات الدولية المتعددة الأطراف ، وستبرز التكتلات الإقليمية ، وستصعد القومية مرة أخرى فى مواجهة نوعية جديدة من الوعى هى "الوعى الإقليمى – والوعى الكونى" .

والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن : أين نحن من كل هذه التغيرات التى بدأت تأخذ طريقها بالفعل ؟ ما هو موقفنا إزاء عملية تشكل المجتمع العالمى الجديد ؟

فى تقديرنا أن المرحلة الراهنة التى يحتدم فيها الصراع السياسى والثقافى بشكل جلى ، والتى على أساسها سيتشكل المجتمع الكونى الجديد ، هذه المرحلة التى يمكن أن نطلق عليها "المرحلة الانتقالية" التى يمر بها العالم ، بالغة الأهمية والخطورة ، تتطلب منا ومن ممثلى الحضارات الأخرى المشاركة بصورة جماعية فى خلق هذا المجتمع الجديد ، حتى لا تنفرد قوة واحدة عالمية ، وهى الولايات المتحدة الأمريكية ، بفرض سيطرتها على العالم العالمى الجديد . فالمتتبع للأحداث فى الفترة الأخيرة يستطيع القول بأن هناك محاولة لفرض الهيمنة الأيديولوجية ، والسيطرة على عملية صياغة الوعى الكونى ، فهل ستنجح الولايات المتحدة فى ذلك ، أم أن هناك ضرورة للتصدى ، ولمنع ذلك لتحقيق نظام عالمى أكثر إنسانية ، يرتكز على أرضية مشتركة بين التقاليد والقيم المكونة للحضارة الإنسانية ؟

فى الحقيقة أنه يمكن القول بأن الجدل الفكرى الدائر حول هذا الموضوع قد أدى إلى نتيجة أساسية مفادها أن الوصول للأرضية المشتركة بين الحضارات المختلفة ممكن فقط من خلال تطبيق الحوار بين ممثلى تلك الحضارات بصورة خلاقة . إذن فالمهمة العاجلة الآن هى تنفيذ الحوار أو البدء فى الحوار .

أولى الخطوات اللازمة للمشاركة بصورة فعالة فى الحوار ، هى وضع خطة قومية عربية للحوار مع الثقافات الأخرى ، تحدد ماهية الفكر الثقافى المميز لنا

الذى تراكم وتطور خلال التغير التاريخى ، ورسم الصورة النهائية للشخصية القومية وملامحها الأساسية .

وتتطلب الخطة بهذا المعنى القيام بدور نقدى مزدوج ، نقد الذات واستيعاب فكر الآخر نقديا . وتأتى أهمية نقد الذات أو محاسبة النفس بدقة من كونها الأساس لإعادة تعريف الهوية الذاتية ، حيث إننا نواجه فى الوقت الحاضر عصرا جديدا يختلف اختلافا كبيرا عن الخمسين عاما المنصرمة ، وذلك بسبب اتساع نطاق التغيرات الثقافية الاجتماعية والتحول الذى طرأ عليها ، الذى غير صورة وبناء النظام الثقافى ، بل البيئة الثقافية ذاتها .

لذلك يقع على عاتق المثقفين العرب والجماهير العربية مسئولية هامة فى وضع خطة قومية محددة المعالم واضحة الأهداف ، والوسائل التى تواجه بها خطة الهيمنة . قد يكون ذلك مسألة صعبة بحكم تنوع واختلاف المنطلقات الأيديولوجية للفصائل والتيارات السياسية المختلفة ، ولكن بدونه لا يمكن التوصل إلى المشترك القومى ، ومن هنا تبرز أهمية مشاركة كافة الفصائل فى حوار واسع المدى لوضع هذه الخطة ، وخاصة أن المشكلة الحقيقية فى الوقت الراهن ليست فى الصراع فيما بينها ، وإنما فى الرؤية المتناقضة لكل طرف داخل المجتمع ، على سبيل المثال :

بدا من خلال اتجاهات المناقشة فى الندوة التركيز على الرؤى المختلفة للإسلام من حيث هو فكر ودافع ومكون رئيسى للحضارة الإسلامية ، والرؤية العلمانية بكل تفريعاتها ، والتى تقول بأهمية فصل الدين عن الدولة ، وتعتقد بأن التشريعات الوضعية ينبغى أن تكون هى أساس الدستور والقانون ، مع الحرص على ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية أيضا .

- فيما يتعلق بمفهوم الإسلام باعتباره مكونا أساسيا للحضارة من حيث هو

فكر وواقع متفاعل فى المجتمع ، يمكن القول أن ذلك المفهوم يدور حوله جدل هام فى هذا الصدد ، إذ بينما انصرفت جهود بعض الباحثين لاستكشاف ، أو استجلاء بعض القضايا النظرية ، مثل الحرية السياسية أو حقوق الإنسان ، فى الفكر الإسلامى ، طرح البعض الآخر سؤالا حول المقصود بالإسلام استنادا إلى أن النص يكتسب معانى متفاوتة باختلاف السياق الاجتماعى والثقافى والسياسى الذى يفسر من خلاله .. وأن الأصول الإسلامية : القرآن ، والسنة ، تتأثر تفسيراتها بهذا السياق . بل إن المصدر الثانى قد تأثر بهذا الأمر بدرجة أكبر من خلال ظاهرة الأحاديث الموضوعة التى عكست أثر الواقع على النص .

كما أوضحت المناقشات الجدل حول علاقة ماضى الإسلام بحاضره ، وهى تلك القضية التى فرضها وجود العديد من الجماعات التى تسعى لاستدعاء تصوراتها عن ماضى الإسلام المثالى ، وتبذل الجهد لإقامته فى الحاضر ، مماً عده البعض مصادرة على المستقبل ، ولاسيما أن هذه الصورة المثالية قد تأثرت بتفاعل الأصول الإسلامية مع حضارات الشعوب التى ضمتها الحضارة الإسلامية من خلال الفتوحات العديدة فى أرجاء المعمورة . وقد أدى ذلك إلى اختلاف تطبيقات الإسلام باختلاف الحضارات والأقاليم نتيجة لاختلاف الظروف ، ومن ثم اختلاف الاجتهادات ، وهو ما دعا البعض إلى تساؤلات حول مصداقية القول بوجود عالم إسلامى واحد .

من ناحية أخرى ، يثار جدل أيضا حول أهمية التطوير فى الفكر الإسلامى ، والفقه الشرعى ، لمواكبة التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى شملت المجتمعات الإسلامية ، بفعل الدخول فى خبرة الاحتكاك بالغرب ، الصراع والتعاون ، وبفعل التغيرات الدولية الراهنة ، المعلوماتية والكونية ... إلخ ، الأمر الذى يستوجب تطويرا فى الاجتهاد الإسلامى ، إلا أن هذا قد يفرض

التساؤل حول المدى الذى يمكن معه إحداث مثل هذا التطوير دون أن تفقد الشريعة مغزاها ، أو يسلب الإسلام جوهره .

وأثيرت أيضا مسألة الإسلام والحداثة ، وقد مثلت أيضا امتدادا لسابقتها ، وقد استقطبت كثيرا من الجدل أيضا ، فلقد بدأ احتكاك العالم الإسلامى بالحداثة فى إطار التوسع الاستعمارى الغربى ، وهو ما يعكس أثره فى التساؤل حول مدى هذا الاحتكاك الأول الذى لا يرى فيه البعض سوى جانبه المشرق ، وهو التنوير ، ويرى فيه البعض الآخر جانبه المظلم ، وهو الاستعمار بكل ويلاته . ويبدو أن هذين الفريقين قد عكسا آراءهما على هذه القضية تماما ، فقد اتجه الفريق الأول للتأكيد على أهمية تحديث الفكر الإسلامى ، وتطوير مفاهيمه لتشمل مفاهيم وفكر الحداثة ، بل لقد امتد هذا إلى محاولات جزئية لتأويل النص القرآنى ، ليس فقط المتشابه من آياته ، وإنما المحكم كذلك . فقد ظهرت محاولات تنادى بتحديث الشريعة وتعطيل بعض أحكامها ، ولاسيما الخاصة بالحدود ، بدعوى تعارضها مع حقوق الإنسان وعصر التنوير .

ومن ثم يرى هذا الفريق إحداث مراجعة شاملة للفكر الإسلامى لمواكبة التغيرات الدولية على كافة الأصعدة .

وقد ذهب هذا الفريق من أنصار الحداثة الغلاة للوقوف أمام الحداثة وفكرها وخبراتها باعتبارها المرجع الذى ينبغى الركون إليه ، وتطويع ما عداه ليتلاءم معه .

وفى المقابل ، وقف الفريق المنتمى إلى الفكر الدينى المتشدد موقفا معاديا من الحداثة ، يعلن رفضها ، والاستعلاء عليها ، ويسبغ عليها كل نقيصة .

ويرى فى المثال الإسلامى ، كما تجلى منذ قرون عديدة مضت ، الأمل والنموذج الذى ينبغى السعى إليه . ومن ثم ، ترفض الاجتهاد ، وإعمال الفكر

المساير للعصر ، وكأن الزمان ولا الظروف تغيرت .

لم يقف الحوار حول هذه القضايا عند حد الاستقطاب بين الفرقاء ، بل إن الجدل لم يلبث أن أفرز فكرا توفيقيا ، بغض النظر عن حظه من النجاح ، ويسعى للكشف عن المفاهيم الحداثية فى الأصول الإسلامية ، أو بكلمات أخرى يحاول الكشف عن الأصول الإسلامية للحداثة .

لكن هذه المحاولة التوفيقية لم تخضع بعد للمراجعة العلمية المنتظمة ، بيد أن البعض قد أشار إلى ما أفرزته العلاقة غير السوية بين الإسلام والحداثة ، فضلا عن التخوف الذى أبداه البعض الآخر من أن تصير دعاوى "الإسلامية" سلاحا فى يد الجماعات المعنية ، يخدم أغراضا سياسية معينة للوصول إلى مؤسسات حداثية الطابع ، مثل النقابات أو المؤسسات المالية .

وواقع الأمر أن علاقة الإسلام بالحداثة ، وهى القضية التى أثارت الجدل بين الأصالة والمعاصرة ، إنما تمثل فى جوهرها جدل الإسلام مع حضارة الغرب المسيطرة ، ولكن يبدو أن العالم الإسلامى لم يحسم موقفه بعد بين التقليد المفرط ، والإبداع فى مواجهة الآخر . هذا الحسم رهن بموقف العالم أيضا ، فضلا عن طبيعة المتغيرات الدولية وتطورها .

ومجمل القول أن هناك ضرورة فعلية لمراجعة كافة النظريات والممارسات (سياسية – اقتصادية – اجتماعية – ثقافية) فى العقود الخمسة الماضية ، وذلك حتى يتسنى لنا بعد ذلك الدخول فى الحوار مع الطرف الآخر ، والمشاركة الخلاقة فى العملية التاريخية الكبرى ، المرتبطة بتحقيق المجتمع العالمى الجديد .

أعضاء الندوة

سهير لطفى على
استاذة
المركز القومى للبحوث الاجتماعية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة .
٢٨ شارع الشلطورى ، الدقى
ت العمل : ٣٤٧٢٤٨٤
ت المنزل : ٣٤٨١٥٩١ / ٣٣٦٣٢٣٣
فاكس : ٣٠٣٦٠٦٩

أحمد يوسف وهدان
خبير بقسم بحوث الجريمة
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، الكيت كات ، إمبابة .
٧١ شارع جامعة الدول العربية - المهندسين
ت العمل : ٣٤٧٣٦٥٥ / ٣٤٦١٤٤٠
ت المنزل : ٣١١٦٩٦٠

Dupret Boudain
باحث
مركز سيداج ١٤ شارع جمعية النسر
٢٤ شارع ، عدن ، المهندسين
ت العمل : ٣٢-١٩-٣٦١
ت المنزل : ٩٠٥٧-٣٦٠٠٥
فاكس : ١٨-٣٥-٣٤٩

سميحة نصر عبد الغنى
خبيرة بقسم بحوث الجريمة
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة
٥ شارع رامز ، المهندسين
ت العمل : ٣٤٧٣٦٥٥/٣٤٦١٤٤٠
ت المنزل : ٣٤٩٨٠٤٣

السيد يسين
مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
مؤسسة الأهرام
ت العمل : ٥٧٨٦٤٢٢

علا مصطفى أنور
خبير أول
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة .
٣٣ شارع الجزيرة الوسطى ، زمالك ، القاهرة
ت العمل : ٣٤٦١٤٤٠/٣٤٧٣٦٥٥
ت المنزل : ٣٤٠٠٥٢٩

ميشيل جالو
باحث
١٤ شارع جمعية النسر ، المهندسين .
٨ شارع محمد حلمى إبراهيم القاهرة
ت المنزل : ٥٧٥٢٠٤٧

نجوى أمين الفوال
خبير أول
قائم بأعمال رئيس قسم بحوث الاتصال الجماهيرى والثقافة
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة .
ت العمل : ٣٤٧٣٦٥٥
ت المنزل : ٣٤٩٠٠٢٤

نيڤين جمعة علم الدين
خبير
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة .
ت العمل : ٣٤٧٢٤٨٤
ت المنزل : ٣٥٥١٩٢٠
فاكس : ٣٠٣٦٠٦٩

ليلى الزوينى
باحثة
المعهد الهولندى للآثار المصرية والبحوث العربية بالقاهرة .
محمود عزمى – الزمالك – القاهرة
ت العمل : ٣٤٠٠٠٧٦
فاكس : ٣٤٠٤٣٧٦

إيمان فرج
باحثة
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية
١٤ شارع جمعية النسر ، المهندسين
١٩ شارع السباق ، مصر الجديدة
ت العمل : ٣٦١٣١٤٧/٣٦١١٩٣٢
ت المنزل : ٢٤٥٦٨٤٣
فاكس : ٣٤٩٣٥١٨

Johannes den Heiger
مدير
المعهد الهولندى للآثار المصرية والبحوث العربية بالقاهرة
١ شارع دكتور محمود عزمى
الزمالك، القاهرة .
ت العمل : ٣٤٠٠٠٧٦
ت المنزل : ٣٤٠٦٦٩٦
فاكس : ٣٤٠٤٣٧٦

E. Kienle
باحث CEDEJ
٩ شارع الأعناب ، المهندسين
ت العمل : ٣٦١١٩٣٢
ت المنزل : ٣٦٠٣٢٥٧

أحمد أبو زيد
أستاذ الأنثربولوجيا
كلية الآداب ، قسم الأنثربولوجيا ، جامعة الاسكندرية
الشاطبى بالاسكندرية
٢٤ شارع المهندس إبراهيم نصير محطة ثروت ، الرمل الاسكندرية
ت المنزل : ٥٨٦٨٦٢١ (٠٣)

عبد السلام نوير
باحث علوم سياسية
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
ميدان ابن خلدون ، كيت كات ، إمبابة .
٥٠ شارع الجنينة المطرية – القاهرة
ت العمل : ٣٤٦١٤٤٠ /٣٤٧٣٦٥٥
ت المنزل : ٢٥٢٦٩٤٢

Alexei V. Malashenko
Head of Islamic Studies Sector
12, Rozhdestvenkd st. Moscow103777
55 mitinskaid St. Moscow Russia
ت العمل : 095 9257384
ت المنزل : 095 7527551
فاكس : 095 2535610

Fargues Filiph
مدير CEDEJ
١٤ شارع جمعية النسر ، مهندسين
١٧ شارع عزيز أباظا ، زمالك
ت العمل : ٣٦١١٩٣٢
المنزل : ٣٤٠٨٢٤٤
فاكس : ٣٤٩٣٥١٨

Kobüshchanow Yuriy Mikhaylovich
Institut of the African Studies,
Leadering explorer, Professor
Academy of Sciences, Moscow
103001 Spiridonovka 30/1
Moscow
موسكو (روسيا) ، معهد أفريقيا ، أكاديمية العلوم الروسية
Africa Institute RAS
ت العمل: 202-62-22
ت المنزل: 445-62-00
فاكس : 095- 2020786

Elisabeth Longuenesse
باحث CEDEJ
مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية
١٤ شارع جمعية النسر ، مهندسين
٩ شارع العزيز عثمان ، زمالك
ت العمل : ٣٦١١٩٣٢
ت المنزل : ٣٤٠٩٥٥٤

Maksimenko I. Bladimir
Deputy Director
12, Rozhdestjenka, Moscow
14/16, ul. Gadovaia
Kudrinkhaia, Moscow
ت العمل : 928-30-14
المنزل : 291-48-83
فاكس : 97523-96

محمد فتحى نجيب
مساعد وزير العدل
وزارة العدل
٩ شارع مديرية التحرير ، جاردن سيتى ، القاهرة
ت العمل : ٣٥٥٧٦١٠
ت المنزل : ٣٥٤٥٩٨٦

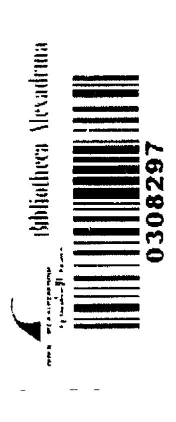
يحيى الجمل
أستاذ بكلية الحقوق ، جامعة القاهرة
٤ شارع جابر بن حيان ، الدقى
عمارة قناة السويس – النيل – ابن كثير
ت العمل : ٣٤٨٥١١١/ ٣٤٩٢١١١
ت المنزل : ٣٦١٠٩٨٠

ندوة العالم الإسلامى فى إطار المتغيرات الدولية

رقم الإيداع ١٣٣٨٠/١٩٩٧

I.S.B.N
977-5115-99- q

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية



المحتويات

الصفحة

تصدير

لعله من الطبيعى أن يكون من اهتمام المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ، تعميق الفهم بقضايا الإسلام الفكرية والتطبيقية من خلال الطرح العلمى للرؤى المختلفة حول أهم هذه القضايا المثارة فى عالم اليوم .

ومن هذا المنطلق نظم المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالتعاون مع معهد الاستشراق بموسكو ، والمركز الفرنسى للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة ، ندوة علمية حول : "العالم الإسلامى فى إطار المتغيرات الدولية" ، وذلك فى الفترة من ١١-١٣مايو ١٩٩٦ بمقر المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة .

وتناولت أعمال الندوة أربعة محاور رئيسية ، بالإضافة إلى مائدة مستديرة ، غطت كلها موضوعات بالغة الأهمية والتنوع هى :

المحور الأول : "الإسلام ، القانون ، حقوق الإنسان"

ركزت البحوث المقدمة فى هذا المحور على مفهوم الشريعة ، باعتبارها مرجعا تشريعيا فى مصر فى الفكر والتطبيق ، له خصوصيته التى تتوافق مع متطلبات العصر . فمن خلال الدراسة المقارنة بينها وبين النظم والنظريات السائدة فى الفكر الوضعى القانونى ، لوحظ أن هناك عناصر اتساق بين الرؤية الإسلامية فى النواحى السياسية والاجتماعية ، والرؤى العصرية للفكر خلال فترة تطوره .

المحور الثانى : "الإسلام وبعض القضايا الاجتماعية السياسية"

تناولت فيه البحوث المقدمة قضايا القومية فى إطار التطورات الحاصلة فى العالم، وكذلك بعض القضايا الاجتماعية الخاصة بدور الإعلام فى تشكيل الثقافة ، وبخاصة الدينية . كما تناولت بعض البحوث موضوع التنوير والمرأة فى الخمسين عاما الماضية .

المحور الثالث : "العالم الإسلامى بين الماضى والحاضر"

وقد تعلقت البحوث المقدمة فيه بمشكلات الأصولية وما وراء الأصولية ، فى محاولة لتحديد طبيعتها وأهدافها وعلاقتها بالإسلام السياسى ... إلخ . ونوقشت أيضا من هذا المنطلق إشكالية "الحداثة" ، أو معضلة الحداثة والخطاب الدينى ، وتعرضت بعض البحوث لمعالجة تساؤلات هامة مثل : هل هناك بالفعل تناقض فى الرؤى الإسلامية والعلمانية ؟ هل هناك صيغ توفيقية ؟ إلى أى مدى يمكن أن تنجح ؟ هل يمكن أن يظل موضوع "الحداثة" ممثلا لإشكالية كبرى فى الوطن العربى فى إطار كل المتغيرات الثقافية العالمية التى يمر بها العالم الآن ؟

المحور الرابع : "روسيا والعالم الإسلامى"

وقد تضمن المحور الرابع بعض البحوث المهتمة بقضايا "روسيا والعالم الإسلامى". قدمت رؤية جديدة لمشكلات لم يكن لنا بها من قبل معرفة متعمقة حول الإسلام فى الجمهوريات المستقلة ، ومدى نجاح الاستراتيجية الروسية فى التعامل مع المتغيرات والتحولات بهذه الجمهوريات المسلمة .

فضلا عن هذا كله ، كانت هناك مائدة مستديرة ، حول "التفاعلات الثقافية فى إطار المتغيرات الدولية ، وكيفية التعامل فى ظل هذه التغيرات مع الواقع الثقافى والسياسى الاجتماعى المعين الخاص بنا" .

وننوه إلى إنه كانت هناك طبيعة تكاملية لأعمال الندوة ، فقد كان معظم الحاضرين أو المشتركين فى أعمالها من المتخصصين فى الموضوع ، ومن ذوى الرؤى الشاملة فى ذات الوقت ، لذا كانت اتجاهات المناقشة بمثابة إسهام آخر منهم فى الاستفادة الكاملة من خبراتهم العلمية حول الموضوع .

ومن أهم النتائج لاتجاهات المناقشة فى المحاور الأربعة ، الوصول إلى إجماع بين الباحثين فى مختلف التخصصات للعلوم الاجتماعية حول ضرورة إجراء تحليل شامل للتحولات الجارية فى عالم اليوم ، حتى يتسنى لنا البدء بشكل محدد فى مناقشة الظواهر الخاصة فى إطار الفهم الجديد لهذه التغيرات ، مما سيساعد فى تحديد موقفنا إزاء كل هذه التغيرات ، وبالتالى مشاركتنا أو عدم مشاركتنا فى عملية تشكل المجتمع العالمى الجديد .

لذلك أكدنا فى الكلمة الختامية للندوة على أهمية مواصلة البحث فى موضوع من أهم الموضوعات التى طرحت بالندوة ، وهو "إشكالية التعرف بدقة على الوضع شديد التعقيد الذى نمر به الآن فى ظل هذا التناقض والتداخل للمتغيرات العالمية الراهنة نفسها" . أين نحن من كل هذه التغيرات ؟ وما موقفنا ؟ نعتقد أن هذا التساؤل الهام يقتضى منا دراسة شاملة ومراجعة لكافة النظريات والممارسات فى الخمسين عاما الماضية ، من أجل الوصول إلى رؤية حقيقية للحاضر والمستقبل معا . ذلك إذا ما أردنا أن نتصدى للهيمنة وفرض السيطرة ، سواء السياسية ، أو الاقتصادية ، أو الثقافية ، والتى تأخذ مسارها بالعنف . فنحن –مع ممثلى أبناء الحضارات الأخرى– مطالبون بالمشاركة الفعلية فى تشكيل بناء هذا المجتمع الجديد الذى نعتقد أن أولى خطواته – بعد إعادة النظر فى التعريف بهويتنا – هى "الدخول فى الحوار الجاد مع الحضارات الأخرى ، والمشاركة فى العملية التاريخية الكبرى المرتبطة بتحقيق المجتمع العالمى الجديد" .

وفى النهاية لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل لإدارة المركز ، ونخص بالذكر الأستاذة الدكتورة ناهد صالح – مديرة المركز – التى حققت للمركز دورا وإضافة فى مجال البحث العلمى ، كما نتوجه بالشكر إلى اللجنة التحضيرية لندوتنا هذه والتى شكلت بعضوية كل من :

الدكتورة سهير لطفى	مشرفا
الدكتور أحمد وهدان	أعضاء
الدكتورة نيفين جمعة	أعضاء
الأستاذ عبد السلام نوير	أعضاء

وأخيرا أتوجه بالشكر إلى كل من الأستاذة يلدز صالح مستشار مدير المركز ، والأستاذة عصمت ناصر المسئولة ، عن النشر وإلى كل العاملين بقسمى المؤتمرات والتصوير ، وأيضا موظفى سكرتارية مديرة المركز .

الدكتورة سهير لطفى

المحور الأول

الإسلام ، القانون ، حقوق الإنسان

الأوراق العلمية

الشريعة كمرجع تشريعي في مصر	بدوان دوبريه
الحرية السياسية في الإسلام	عبدالسلام نوير
حقوق الإنسان بين الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية	أحمد وهدان